~~H. X. 15~~ 1.11

Ph.
o. 16a

R. B.

Neuer Grundriſs

der

transſcendentalen Logik

nach

den Principien der Wiſſenſchaftslehre.

Von

J. B. Schad

Doktor der Philoſophie, und der mineralogiſchen Geſellſchaft zu Jena Ehrenmitgliede, ehemals Benediktiner, und Profeſſor der Philoſophie zu Banz.

Jena und Leipzig

bey J. C. D. Sinner.

1801.

Neuer Grundriſs der transſcendentalen Logik und der Metaphyſik nach den Principien der Wiſſenſchaftslehre.

Von

J. B. Schad

Doktor der Philoſophie, und der mineralogiſchen Geſellſchaft zu Jena Ehrenmitgliede, ehemals Benediktiner, und Profeſſor der Philoſophie zu Banz.

Erſter Theil,

enthaltend die Logik.

Jena und Leipzig

bey J. C. D. Sinner.

1801.

Neuer Grundriß

der

transcendentalen Logik

und

der Metaphysik

nach

den Principien der Wissenschaftslehre

von

J. B. Schad

[illegible]

Erster Theil,

enthaltend die Logik.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Jena,

bey J. C. G. [illegible]

[illegible]

Vorrede.

Ueberzeugt, daſs die bloſse Analyſis des *formalen* Denkens, die in allen Logiken, auch denen der *Kantianer*, und ſelbſt in *Kants* Kritik herrſchet, alle die Verwirrungen in die Philoſophie gebracht habe, aus denen man ſich ſeit Iahrtauſenden nicht herauswickeln konnte, habe ich mich zur Verfertigung dieſer Schrift entſchloſſen, bey der ich mir zum Zweck geſetzt habe, den *transſcendentalen* Standpunkt des Denkens, der *Kanten* eben ſowohl, als ſeinen Anhängern ein Geheimniſs blieb, ob ſie gleich den Ausdruck *transſcendental* immer im Munde führen, in das möglichſte Licht zu ſetzen. Das iſt der Grund, warum ich gegenwärtige Schrift *transſcendentale Logik* nenne. Ich glaube, dadurch ſo viel geleiſtet zu haben, daſs Leſer mit der nöthigen Geiſteskraft, und Cultur ausgerüſtet, und mit Liebe zur Wahrheit, fern von aller Partheyſucht, beſeelet, wenn ſie mit Aufmerkſamkeit dieſe Schrift leſen wollen, dadurch in den ächten Geiſt der Transſcendental-Philoſophie werden eindringen, und dann die bloſs formalen Logiken, deren wir eine unzählige Menge haben, nicht nur ohne allen Nachtheil für die wahre Philoſophie, ſondern auch mit Nutzen werden leſen können. Denn wenn der transſcendentale Standpunkt des Denkens einmal gehörig aufgehellt iſt, dann wird man auch die *formalen* Darſtellungen des Denkens, die ſich auf bloſse *Analyſis* gründen, theils benützen, theils berichtigen können. Das Stre-

Streben, in den wichtigsten Punkten einer transscendentalen Deduktion des Denkens von den meisten Lesern, die Scharfsinn, und guten Willen zugleich haben, verstanden zu werden, hat gemacht, dass ich in Ansehung der schwersten Probleme nicht selten das schon Gesagte wiederholte, und nur von neuen Ansichten, und in andern Verbindungen darstellte. Was eine solche Darstellungsart, die vielleicht dem schon *vertrauten Kenner* der Transscendental-Philosophie unangenehm ist, für *Anfänger* in Absicht auf das leichtere Verstehen für Vortheile gewähre, weiss ich aus eigner Erfahrung. Ich muss daher diejenigen Kritiker, die eine gültige Stimme auf dem Gebiete der Transscendental-Philosophie haben, weil sie mit Einsicht sprechen, bitten, auf den eben erwähnten Umstand Rücksicht zu nehmen, und mir zugleich ihre schätzbaren Gegenbemerkungen da, wo ich etwas versehen habe, unverholen mitzutheilen, weil ich von ihnen zu lernen wünsche, und es nicht meine Person, sondern die Sache der Wahrheit gilt, die für alle Menschen immer lichtvoller werden soll. Diejenigen Kritiker aber, die, ohne auch nur eine Sylbe von der Transscendental-Philosophie zu verstehen, sich schon zum voraus entschlossen haben, ihr bey jeder Gelegenheit den Stab zu brechen, muss ich bitten, mich, und das Publikum mit ihren Kritiken zu verschonen, weil weder ich, noch sonst ein vernünftiger Mensch in dieser Rücksicht etwas von ihnen lernen kann. Es giebt aber keine Transscendental-Philosophie, als die, welche in der *Fichteschen* Wissenschaftslehre dargestellt ist. Alles, was man bisher, *dem Geiste der Wissenschaftslehre zuwider*, als Transscendental-Philosophie ausgekramt hat, ist weiter nichts, als ein blosses *Räsonniren*, das, als solches, keinen Anfang, und Endpunkt hat. — Der Leser halte sich in der vorliegenden Schrift nicht an einzelne Sätze, und Bestimmungen, sondern an das Ganze, das ins Auge gefasst werden muss. Es kommen Anfangs manche Sätze, und Bestim-

ſtimmungen vor, die mit den ſpätern im Widerſpruch zu ſtehen ſcheinen. Man bedenke aber, daſs es der Gang einer transſcendentalen Deduktion erfodert, daſs das Licht nur ſtufenweiſe verbreitet, und daſs die völlige Beſtimmtheit der Begriffe, und Sätze, auf deren Beleuchtung es vorzüglich ankommt, nur gegen das Ende der Deduktion möglich werde. Man hüte ſich auch vorzüglich die Standpunkte zu verwechſeln, nach denen etwas behauptet wird. Nach einem tieferen Standpunkte iſt es wahr, daſs das *urſprüngliche* Denken ein Reflektiren ſey. Nach einem höheren aber muſs behauptet werden, daſs das urſprüngliche (transſcendentale) Denken kein Reflektiren ſey. Eben ſo ſind die Geſetze des Denkens (der Satz der Identität, des Widerſpruches, und des Grundes) auf dem Gebiete des Denkens verſchieden; in Rückſicht auf das Ueberſinnliche aber ſind ſie als ſchlechthin identiſch zu beſtimmen.

Es war ſchon ein groſser Theil meines Manuſcriptes gedruckt, als mir *Bardili's* Logik, und *Reinholds* Iournal, beſtimmt, die *Bardiliſchen* Grundſätze zu verbreiten, und allgemein geltend zu machen, in die Hände fielen. Ich beſtimmte mich daher, in dem noch übrigen Theile dieſer Schrift auf jene beyden Schriften vorzüglich Rückſicht zu nehmen, und die abentheuerlichen Irrthümer, die ſie für die einzig mögliche Wahrheit mit einer ungewöhnlichen Verachtung ihrer Gegner auskramen, in ihrer ganzen Blöſse darzuſtellen, beſonders weil ich befürchtete, daſs das Anſehen, das ſich *Reinhold* in Abſicht auf Scharfſinn und Wahrheitsliebe erworben hat, ſehr viel dazu betragen könne, jenen Irrthümern bey vielen Leſern wirklich Eingang zu verſchaffen. Er bedienet ſich in ſeinem Iournale einer Sprache, die ganz auf Schrauben geſtellt iſt, und weiſs dem dialektiſchen Scheine, den er ausſtrahlet, und worinn er ſich einhüllt, ſehr künſtlich das Anſehen des Lichtes, das nur der Wahrheit zukommt, zu geben. Die transſcendentale Logik, die ich hier liefere, iſt

der erste Versuch dieser Art. Denn es existirt noch keine transscendentale Logik.. Der erste Versuch in wichtigen, und verwickelten Gegenständen des menschlichen Wissens, ist immer mit sehr vielen Schwierigkeiten verknüpft, und es kann nicht fehlen, daſs scharfsinnige, und wahrheitsliebende Männer manche Fehler, und Unvollkommenheiten daran entdecken. Kein Mensch wird sich mehr freuen, als ich, wenn solche Männer ihr belehrendes Urtheil über diese Schrift äuſsern werden, weil die Wahrheit für mich unendlich mehr Interesse hat, als meine Person. Von solchen Männern ist es zu erwarten, daſs sie bey allem dem Tadel, den sie aus Wahrheitsliebe zu äuſsern, sich mit Recht für verpflichtet halten, auch das Gute nicht verkennen werden, das, wie ich glaube, in vorliegendem Versuche, als einer ganz freyen Ergieſsung meines Geistes, liegt. Ich trete gewiſs nicht, als Commentator, auf. Was ich hier gebe, ist das Produkt meines *Selbst*denkens, nicht aber des *Nach*denkens, oder *Nach*bildens der Denkform eines Anderen. Ich muſs mir daher das *überschwengliche* Lob eines *guten Commentators* des *Fichtischen* Systemes, wozu jedoch kein philosophischer Geist nöthig sey — ein Lob, das mir ein Recensent in der Erlanger Litteraturzeitung unlängst gegeben hat, durchaus verbitten. Ich verdiene es in der That nicht; denn ich war nie *Commentator*.

Iena den 26sten April.
1801.

Der Verfasser.

Einleitung.

§. 1.

Die Methode, nach welcher bisher die Logik allgemein behandelt, und gelehrt wurde, ist so beschaffen, dass sie nicht nur auf keine Art als Vorbereitungswissenschaft (Propädevtik) zur Philosophie, sondern vielmehr als das gröſste Hinderniſs derselben anzusehen ist. Dieses läſst sich bis zur höchsten Evidenz aus allen vorhandenen Lehrbüchern, so groſs auch ihre Anzahl ist, beweisen. Wenn auch in einigen derselben ganz richtig *behauptet* wird, daſs die Logik ein bloſser *Canon* (*conditio, sine qua non*) des philosophischen Denkens ist, so wurde sie doch in der Anwendung als das wahre *Organon* der Philosophie *behandelt*. Die bloſs *logische* Ansicht des

Satzes der Identität, des Entgegenſetzens (Widerſpruches), und des Grundes, wodurch alles Denken zwar *bedingt*, aber nicht urſprünglich *begründet* iſt, wurde für die höchſte gehalten, und daher die Philoſophie ſelbſt darauf begründet. Dadurch wurde es insofern man bey dieſer Anſicht ſtehen blieb, ſchlechthin unmöglich, in das Weſen der wahren Philoſophie einzudringen. Das, was man für Philoſophie ausgab, war im Grunde nichts mehr, und nichts weniger, als Logik. Auf Worte kommt es hier nicht an, ſondern auf die Sache ſelbſt, wie ſie nach den Principien, von denen man ausgehet, betrachtet werden muſs, wenn man conſequent verfährt. Wer die Philoſophie auf die bloſs *logiſche* Anſicht der Principien des Denkens baut, der wird auch nichts, als *logiſche* Formen, ſtatt eigentlicher Realitäten (ſtatt objektiver Wahrheit), um welche es der Philoſophie einzig zu thun iſt, zu Stande bringen. Die Philoſophie iſt dann weiter nichts, als ein ewiges Analyſiren logiſcher Principien, woraus nie objektive Wahrheit hervorgebracht werden kann. Denn es kann durch bloſse Analyſis nichts aus einem Princip deducirt, und dann durch Reflexion in daſſelbe hineingelegt werden, was nicht ſchon urſprünglich in demſelben liegt. Nun liegt offenbar in keinem logiſchen Princip objective Wahrheit, alſo kann dieſe auch nicht daraus deducirt, und dann wieder ſynthetiſch mit demſelben vereinigt werden. Das höchſte Princip der Logik iſt das der Identität jedes *denkbaren* Gegenſtandes, alſo des Objektiven überhaupt, mit

ſich

ſich ſelbſt, das durch den Satz ausgedrückt wird. A = A. Aber dieſer Satz giebt keine Realität, ſondern ſetzt ſie ſchon voraus, und ſagt im Grunde nichts anders aus, als: Wenn A iſt, ſo muſs es mit ſich ſelbſt harmoniſch gedacht werden. Aber iſt denn *wirklich* A? Und wenn es iſt, was iſt es? und aus welchem Grunde iſt es das, was es iſt? Dieſe Fragen liegen über alle logiſchen Principien hinaus, und können daher durch keines derſelben beantwortet werden.

§. 2.

Das Letzte, worauf die Logik führet, iſt der Begriff einer *ſich ſelbſt gleichen Objektivität überhaupt*, oder eines *Dinges an ſich*. Denn wenn man von allen *individuellen* Beſtimmungen der Gegenſtände des Denkens abſtrahirt, ſo bleibt nur der Begriff des *Dinges an ſich* übrig. Nun iſt es das Geſchäft der Logik, von allen *individuellen* Beſtimmungen, wodurch ein Gegenſtand des Denkens von dem andern unterſchieden wird, zu abſtrahiren, und dann den Begriff der Objectivität *überhaupt*, oder des *Dinges an ſich*, folglich einen Begriff, der allen möglichen Gegenſtänden des Denkens zukommen, und (logiſch, als abſolute Form des Denkens) zum Grunde liegen muſs, ſich zum Objekte zu machen, und durch eine vollſtändige Analyſis zu beſtimmen, woraus die Wiſſenſchaft entſtehet, die wir Logik nennen. Dieſe iſt daher nichts anders, als eine voll-

ſtändige Analyſis des *Dinges an ſich*, oder eine durchaus *erſchöpfende Darſtellung aller der Beſtimmungen*, welche jedem einzelnen Dinge, es ſey ſchon beſtimmt, oder beſtimmbar, *vor aller beſtimmten Erkenntniſs zukommen müſſen*, um beſtimmt werden zu können. Dieſe *nothwendigen*, aller *individuellen* Beſtimmung vorauszuſetzenden Beſtimmungen *in Eins zuſammen gefaſst* machen das Weſen des Dinges an ſich aus. Dieſes *Ding an ſich* wird geſetzt, als ſich ſelbſt gleich. A = A. Aber giebt es denn ein *Ding an ſich?*

§. 3.

Dieſe Frage enthält einen doppelten Sinn, wodurch das Weſen der Logik, und Philoſophie beſtimmt wird. In einer Rückſicht iſt die aufgeſtellte Frage gleichgeltend der folgenden: Können wir abſtrahiren von den individuellen, im *concreten* Denken, gegebenen Beſtimmungen der Gegenſtände des Denkens, ſo daſs uns am Ende nichts übrig bleibt, als der Inbegriff jener Beſtimmungen, die den *individuellen* von jedem denkenden Subjekt zum Grunde gelegt werden, und die wir daher, als Einheit betrachtet, mit Recht *Ding an ſich* nennen, weil hier nicht die Rede iſt von dieſem, oder jenem Dinge, ſondern von einem Etwas, das jedem beſtimmten, oder beſtimmbaren Dinge nothwendig vorausgeſetzt, als Grund deſſelben, und inſofern (in Gegenſatz gegen die beſtimmten, oder beſtimmbaren

Dinge)

Dinge) als unbeſtimmt, abſolut, an ſich betrachtet werden muſs? Denn es hängt in dieſer Rückſicht nicht von beſtimmten Dingen ab, ſondern dieſe hängen vielmehr von ihm ab. Was aber von keinem andern Etwas abhängt, iſt abſolut, oder an ſich. Dieſe Frage muſs ſchlechterdings bejahet werden. Wir haben wirklich ein ſolches Abſtractionsvermögen. Davon überzeuget uns unſer eigenes Bewuſstſeyn. Wir können uns alle Augenblicke zu dem Begriffe eines Dinges an ſich erheben, und zwar mit reflektirtem Bewuſstſeyn; wenn wir den Verſuch machen wollen, von allen individuellen Beſtimmungen zu abſtrahiren, aus der Abſicht, um dieſen Begriff wirklich hervorzubringen; und wir ſetzen immer, ohne beſondere Reflexion darauf, und durch bloſsen *Vernunftinſtinkt* getrieben, dieſen Begriff voraus, ſo *oft* wir irgend einen beſtimmten Gegenſtand denken, weil wir ohne dieſe Vorausſetzung ſchlechterdings nichts Beſtimmtes denken können. Es giebt alſo nothwendig in unſerm Bewuſstſeyn ein Ding an ſich, das wir allen beſtimmten Dingen vorausſetzen. Es iſt *abſolute* Thatſache unſeres Bewuſstſeyns, die allen *beſtimmten* Thatſachen zum Grunde gelegt wird. Und dieſes Ding an ſich können wir durchaus erkennen, wenn wir genau auf alles das reflektiren, was ſchlechthin vorausgeſetzt werden muſs, um irgend ein Ding, das in dem Bewuſstſeyn als ein *beſtimmtes* gegeben iſt, als *ſolches* denken zu können.

§. 4

§. 4.

Aus dem transcendentalen Standpunkte erhellet, daſs wir es nur darum auf das beſtimmteſte erkennen können, weil es unſer eigenes Geſchöpf (*Gedankending*) iſt. Dieſes Ding ſchaffen wir theils bewuſstlos, durch bloſsen Vernunftinſtinkt getrieben, alſo mit Nothwendigkeit; daher ſcheint es in der darauf folgenden Reflexion auch auſser unſerer Gedankenwelt (Idealität) Realität zu haben — theils mit Bewuſstſeyn, und Freyheit. Der leztere Akt iſt wieder von doppelter Art. Wir abſtrahiren nämlich entweder von allen individuellen Beſtimmungen der Dinge, und erheben uns zu jenen Beſtimmungen, die allen Dingen als gemein, und nothwendig vorausgeſetzt werden müſſen, um gedacht werden zu können. Dieſe Beſtimmungen faſſen wir in *Eins* zuſammen; und dieſer Inbegriff iſt uns das Ding an ſich, oder das Weſen der Objectivität überhaupt. Was wir vermittelſt der Abſtraktion, und Reflexion zuſammen geſetzt haben, können wir auch wieder analyſiren, und es kann uns bey gehöriger Aufmerkſamkeit kein einziges Merkmal entſchlüpfen, das wir in den ſynthetiſchen Begriff des Dinges an ſich mit Bewuſstſeyn hineingelegt haben. Dieſe Syntheſis iſt hier unſer eignes, mit Bewuſstſeyn zu Stande gebrachtes Produkt. Durch die vollſtändige Analyſis deſſen, was wir auf die beſchriebene Weiſe zuſammengeſetzt haben, entſtehet uns Logik, und zwar als eine *in ihrer Sphäre* durchausgeſchloſſene Wiſſenſchaft, wenn wir in den Begriff der Objectivi-

tät überhaupt alle weſentlichen Merkmale gelegt, und dann dieſelben vollſtändig entwickelt haben, ſo daſs gar keine Bedingung mehr denkbar iſt, welche nöthig iſt, um ein beſtimmtes Ding zu denken, oder irgend einen Gegenſtand des Denkens zu beſtimmen. Mit dem Beſchluſs dieſer Bedingungen iſt auch die Logik geſchloſſen. Man gehet von dem auf die angezeigte Weiſe entſtandenen Begriffe der Objektivität überhaupt aus, und kommt durch eine vollſtändige Entwickelung der ihm weſentlichen Merkmale wieder auf denſelben zurück. Denn ſobald kein Merkmal deſſelben mehr zu entwickeln iſt, kommt er in ſeiner ſynthetiſchen Einheit wieder zum Vorſchein.

Oder man abſtrahirt nicht bloſs von allen *beſtimmten* Dingen, und reflektirt dann auf den im Bewuſstſeyn zurückbleibenden, und inſofern gegebenen Begriff der Objektivität überhaupt, oder des Dinges an ſich, den man durch eine mit Reflexion vorgenommene Analyſis, und Syntheſis zur höchſten, und vollſtändigſten Beſtimmtheit erheben kann; — ſondern man abſtrahirt von *aller Objektivität überhaupt*, und unterſuchet, wie dieſelbe urſprünglich entſtehet, ohne daſs erſt die Reflexion auf irgend etwas *Gegebenes* (auf beſtimmte Objekte, oder auf die Objektivität überhaupt, inſofern beyde im Bewuſstſeyn gegeben ſind) gehe. Abſtrahirt man von aller Objektivität überhaupt, ſo iſt es offenbar, daſs gar nichts *Gegebenes* da ſeyn könne, als Beſtimmungsprincip für irgend etwas Beſtimmbares. Bey dem

logi-

logischen Denken ist mir wenigstens etwas, nämlich die Objektivität überhaupt, gegeben, wodurch das Individuelle bestimmt werden kann. Die Objektivität überhaupt ist mir mit dem Individuellen selbst gegeben; ich darf also nur von dem Letzteren abstrahiren, so bleibt mir das Erstere rein zurück. Das Reflektiren hat noch Einen Gegenstand, und ist daher möglich. Aber wenn ich von aller Objectivität überhaupt (von allem, auch unbestimmten, Gegeben seyn) abstrahire, und erst untersuchen will, wie die Objectivität überhaupt in uns entstehe, so ist gar keine Reflexion ursprünglich möglich; denn sie hat noch gar keinen, nicht einmal einen unbestimmten, Gegenstand. So wie auf diesem Standpunkte ursprünglich keine Reflexion möglich ist, so ist auch keine Abstraktion, keine Antithesis, und Synthesis möglich. Alle diese Geisteshandlungen hängen unmittelbar von dem Begriffe der Objektivität überhaupt ab. Soll reflektirt, abstrahirt, entgegengesetzt, und verbunden werden, so muss schon etwas überhaupt da seyn, worauf diese Handlungen gehen als Stoff. Ich muss das Princip erst *schaffen*, woraus für mich die Objektivität überhaupt hervorgehen soll. Denn ein Produciren von einem Etwas, wovon mir weder der Stoff, noch die Form gegeben ist, dessen ich mir vor einem solchen Produciren auf keine Weise bewusst werden kann, ist ein wahres *Schaffen*. Dieses Schaffen wird als die ursprüngliche Handlung des menschlichen Geistes gesetzt, und daraus das Setzen einer Objektivität überhaupt,

sammt

ſammt allen übrigen durch jenes Setzen bedingten Handlungsweiſen des menſchlichen Geiſtes erklärt. In dieſer Rückſicht iſt die Logik keine geſchloſſene Wiſſenſchaft; der Begriff von Objektivität überhaupt ſetzt etwas Höheres, als das bloſse *Begreifen*, und alle die damit verbundenen Handlungsweiſen des menſchlichen Geiſtes voraus. Das Denken überhaupt ſammt allen ſeinen Geſetzen iſt erſt zu begründen durch eine Handlungsphäre, die kein Denken, kein Anknüpfen eines gegebenen Etwas an ein anderes, das ebenfalls als gegeben im Bewuſstſeyn nachgewieſen werden kann, ſondern über alles Denken erhaben iſt.

§. 5.

Nun wird es uns leicht ſeyn, auch den zweyten, weit erhabeneren Sinn, den man am gewöhnlichſten in die Frage, ob der Begriff des Dinges an ſich Realität habe, legt, zu beſtimmen. Daſs der Begriff des Dinges an ſich in unſerm Bewuſstſeyn wirklich vorkomme, und inſofern (idealiter) *exiſtire*, das hat noch kein Menſch von geſundem Verſtande geläugnet. Man müſste das Bewuſstſeyn ſelbſt läugnen, wenn man die *ideale* Exiſtenz des Dinges *an ſich*, das hier nur als *Gedankending* beſtimmt wird, läugnen wollte. Aber die Hauptfrage, deren Beantwortung das Schickſal, und Weſen der Philoſophie entſcheidet, iſt die: Kann das Ur-Reale, das einzig *an ſich* iſt, weil es von keinem andern Etwas abhängt,

als

als *Ding* an ſich charakteriſirt werden, und giebt es in dieſem Sinne, oder auf dem Gebiete des ſchlechthin Ueberſinnlichen irgend ein *Ding*, und dann bloſs ein Ding *an ſich?* Man ſieht leicht, daſs dieſe Frage von der erſt beantworteten weſentlich verſchieden iſt. In der erſten Frage iſt bloſs die Rede von der *idealen*, hier aber von der *realen* Exiſtenz des Dinges an ſich.

Hier liegt nun der Grund der optiſchen Täuſchung des bloſs *logiſchen* Verſtandesgebrauches, der zuletzt bey dem Gegebenſeyn der Objektivität überhaupt ſtehen bleibt, der Grund des transſcendentalen Scheines, wodurch alles in der Philoſophie verwirrt wurde, ſeit der Zeit, als man zu philoſophiren anfieng. Gegen dieſen Schein warnet zwar *Kant* ſehr nachdrücklich bey jeder Gelegenheit; ob er gleich — was gewiſs ſehr ſonderbar iſt — in eben dem Momente, als er mit ausgeſtreckter Hand alle Philoſophen dagegen warnte, ſich ſelbſt wieder durch denſelben blenden lieſs. Denn er behauptete ausdrücklich, daſs das Ding an ſich nicht bloſs *ideale*, ſondern auch *reale* Exiſtenz habe, nur mit der Einſchränkung, die den Geiſt ſeiner Philoſophie ausmacht, — daſs man von den weſentlichen Beſtimmungen deſſelben ſchlechthin nichts wiſſen könne, und daher nicht berechtigt ſey, die Prädikate der Sinnenwelt, auch nicht einmal diejenigen, die denſelben zum Grunde liegen — die Kategorien — auf das Ding an ſich überzutragen. Das Ueberſinnliche

ist ihm im eigentlichsten Verstande *Ding an sich*, dessen Wesen man nie einsehen könne. Nur die bestimmten Dinge (die Erscheinungen) können wir erkennen, keines weges aber das Ding an sich, das *Uebersinnliche*, das den Erscheinungen zum Grunde liegt. So haben nicht blofs alle Anhänger *Kants* seine Behauptung in Absicht auf den Charakter des Uebersinnlichen verstanden, sondern es gehet auch aus dem Reflexionspunkte, auf welchem *Kant* stehen blieb, und wo man über das Gegebenseyn ursprünglicher in uns liegender Formen des Vorstellens nicht hinaus sehen kann, nothwendig hervor. Auf dem Reflexionspunkte *mufs* das Uebersinnliche als *Ding an sich erscheinen*. Die Natur des Reflexionspunktes erfodert, dafs alles, was auf demselben vorkommt, als *gegeben*, als *objektivisirt* erscheinen müsse. Wird das Uebersinnliche blofs von diesem Punkte aus betrachtet, so mufs es ebenfalls objektivisirt seyn. Die Gottheit z. B. mufs hier nothwendig, als Ding an sich, als das Urding, als absolute Substanz *erscheinen*. Wer sich nicht über den Reflexionspunkt erheben kann, der *mufs*, bey consequenter Denkart, denjenigen als Atheisten ansehen, und erklären, der läugnet, dafs Gott seinem absoluten Wesen nach als Substanz, oder Ding betrachtet werden könne. Kein Vorfall hat deutlicher bewiesen, wie äuferst klein noch die Anzahl der wahren Philosophen in Deutschland sey, als das beynahe allgemeine Aergernifs, das man an der Behauptung *Fichte's*, dafs Gott an sich nicht als Substanz gedacht werden könne,

ne, genommen hat. *Fichte* hat keinesweges geläugnet, daſs Gott auf dem Standpunkte des natürlichen, oder bloſs logiſchen Verſtandsgebrauches nothwendig als abſolute Subſtanz gedacht werden müſſe, und daſs die Idee der Gottheit wirklich in eines jeden Menſchen Bewuſstſeyn unter dieſem Charakter vorkomme. Seine Philoſophie gehet vielmehr dahin aus, zu zeigen, daſs auf dieſem Standpunkte ſchlechthin keine andere Vorſtellungsart möglich ſey. Aber er läugnet, daſs dieſer Standpunkt der abſolut erſte, und urſprüngliche des menſchlichen Geiſtes, oder der eigentlich *philoſophiſche* ſey. Denn die Philoſophie ſoll den Standpunkt des gemeinen Menſchenſinnes, und des *logiſchen* Verſtandesgebrauches *erklären*, *begründen*; ſie muſs ſich daher auf einen höheren erheben, und den urſprünglichen Standpunkt, auf den ſich der menſchliche Geiſt bewuſstlos und durch bloſsen Vernunftinſtinkt getrieben verſetzt, mit Bewuſstſeyn, und abſoluter Freyheit *reproduciren*, und ſich dann darauf ſtellen.

§. 6.

Nun wäre es leicht möglich, daſs von dieſem Standpunkte aus das Ueberſinnliche nach einem ganz andern Charakter beſtimmt werden müſste, als der iſt, unter welchem es auf dem bloſsen Reflexionspunkte *erſcheint*. Und wäre dies, ſo müſste auch das Sinnliche eine ganz entgegengeſetzte Anſicht erhalten, weil das Ueberſinnliche der einzige, letzte,

abſolute

abſolute Maſsſtab des Beſtimmens alles Sinnlichen iſt. Schon eine aufmerkſame Reflexion auf das, was in der Erfahrungswelt vorgeht, kann in uns die Vermuthung erregen, ja ſogar es ſchon zum voraus ſehr wahrſcheinlich machen, daſs das Ueberſinnliche, auf dem Reflexionspunkt aufgefaſst, in einem ganz verkehrten Schattenriſs da ſtehen müſſe, ſo wie alle Gegenſtände der Erfahrungswelt, wenn ſie durch die Natur ſelbſt reflektirt werden. Das Haus z. B., das ſich in einem Waſſer abſpiegelt, ſtehet ganz verkehrt da. Der Künſtler, der auf Metall, oder andere feſte Materialien irgend eine Figur eintragen will, muſs, dem Scheine nach, ſein Werk ganz verkehrt anfangen, damit die eingeprägte Figur im Abdrucke nicht verkehrt, ſondern in ihrer natürlichen Geſtalt erſcheine. So fing auch *Copernikus* in *Abſicht* auf die Erklärung der Bewegungen der Himmels-Körper ſein Werk, von der Seite des Reflexionspunktes betrachtet, ganz verkehrt an, und empörte daher anfangs den gemeinen Menſchenſinn eben ſo allgemein, und lebhaft, als *Fichte* in Abſicht auf die Erklärung des Bewuſstſeyns überhaupt, oder alles deſſen, was auf dem Reflexionspunkte als gegeben unter einer gewiſſen nothwendigen Form vorkommt. Aber der Erfolg hat gezeigt, daſs die ſcheinbare *Verkehrtheit*, womit *Copernikus* ſeine Erklärung begann, die *rechte* Anſicht war, nach welcher die Erſcheinungen, die er zu erklären ſich vorſetzte, einzig erklärt werden können. Seine Anſicht war der des gemeinen Menſchenſinnes ganz entgegen-

gengesetzt; aber sie führte auf die Resultate desselben zurück. So muss auch die Philosophie, die nicht diese, oder jene Erscheinung (das ist das Geschäft der einzelnen Wissenschaften), sondern den ganzen Inbegriff aller Erscheinungen überhaupt zu erklären hat, von einer Ansicht ausgehen, die der Ansicht des gemeinen, und logischen Verstandsgebrauches absolut entgegengesetzt ist; aber wenn sie die *ursprünglich wahre* Ansicht, die auf dem Reflexionspunkte nicht vorkommen kann, sondern die der menschliche Geist bewusstlos hervorbringt, und dann in der Reflexion verkehrt erblicken muss — getroffen hat, so wird sie mit untrüglicher Gewissheit auf die Resultate des gemeinen Menschensinnes zurücke kommen, und ihre Wahrheit an sich, ob sie gleich verkehrt erscheint, bestätigen. Aber selbst von diesem umgekehrten Schattenrisse des Wahren an sich wird sie befriedigende Rechenschaft geben, und zeigen, dass das Uebersinnliche, so bald es reflektirt wird, unter keinem andern Charakter erscheinen könne, als es wirklich erscheinet. Diese Rückkehre auf die Resultate des gemeinen Menschensinnes, und die vollständige Erklärung ihres nothwendigen Charakters auf dem Reflexionspunkte ist der einzig mögliche Beweis von der Wahrheit eines philosophischen Systems.

Der gemeine Menschensinn glaubt z. B. allgemein an die Realität eines schlechthin übersinnlichen Princips, das man durch den Ausdruck, *Gott*, bezeichnet.

zeichnet. Er charakterisirt ferner, nach seinem Standpunkte, das schlechthin Uebersinnliche, das er allen Erscheinungen, allen *bestimmten* Dingen zum Grunde leget, als *Urding*, als *Ding an sich* in dem eigentlichsten Sinne, als das absolut nothwendige *Wesen*, aus dem alle übrigen Dinge ihr Entstehen haben sollen, als *absolute Intelligenz*, die nach *Zweckbegriffen* alles hervorgebracht habe, folglich als Schöpfer der ganzen Sinnenwelt, die nach blossen Begriffen aus *Nichts* hervorgegangen sey, als heiligen Executor dessen, was das praktische, aber immer beschränkte Ich zwar absolut fodert, aber nicht selbst exequiren kann, als *Urheber* einer ganz moralischen Weltordnung, nach welcher das Gute schlechthin gelingen, und das Böse mislingen muss, wenn auch alle Erfahrung dagegen streitet, und die Natur der Sinnenwelt gerade das Gegentheil durch ihre unveränderlichen Gesetze zu bewirken drohet, folglich als den gerechten Ausspendrer des Glückes, und Unglückes, oder des endlichen Schicksales der Menschen; als ein Wesen endlich, das von allem weiss, das immer das Besste will, und sein Wollen wider alle Kräfte der Natur durchsetzen kann.

Die wahre Philosophie zeigt erstens, dass sich der gemeine Menschensinn gar nicht täuschen könne, insofern er der Idee des Uebersinnlichen absolute Realität zuschreibt; sie zeigt vielmehr, dass diese Realität an sich so gewiss sey, als das Bewusstseyn

felbſt. Sie zeigt dann zweytens, daſs auf dem Reflexionspunkte das Ueberſinnliche nicht anders *erſcheinen* könne, als unter dem Charakter eines *abſolut intelligenten Urdinges*, woraus alle übrigen Beſtimmungen folgen; daſs folglich hier das Ueberſinnliche nicht anders beſtimmt werden könne, als wie es erſcheint. Betrachtet man nun dieſe Beſtimmungen als bloſse Folgen des *Erſcheinens*, ſo muſs auch der Philoſoph ihre Wahrheit als abſolut gültig *in der Sphäre der Erſcheinungen* anerkennen. Behauptet man aber, daſs durch dieſe Beſtimmungen der Charakter des Ueberſinnlichen an ſich (z. B. wenn es beſtimmt wird als *Ding an ſich*) ausgedrückt werde, ſo trägt man die bloſs *ſinnliche* Anſicht des *Ueberſinnlichen* aus dem ihm eignen Geſichtskreiſe des gemeinen Verſtandes auf das *Gebiet der Philoſophie* über, auf welchem der Charakter des Ueberſinnlichen an ſich eine ganz entgegengeſetzte Beſtimmung erhält, und erhalten muſs, wenn man das Gebiet der Philoſophie wirklich betreten hat, und nicht mehr auf dem Reflexionspunkte ſtehet; wo man gewöhnlich, wie es bis auf *Fichte* allgemein der Fall war, ſchon wähnt, Philoſoph zu ſeyn, wenn man nur von allen *individuellen* Beſtimmungen der Objektivität abſtrahirt, und die Reflexion auf die reine Objektivität überhaupt gerichtet hat, wo denn das *Ding an ſich* nicht bloſs als *Gedankending* Realität erhält; ſondern wo man dieſen Begriff ſelbſt dem Ueberſinnlichen zum Grunde legt, und ſeine *abſolute Realität* darnach beſtimmt. Dieſe

Ueber-

Uebertragung der bloſs *ſinnlichen* Anſicht des *Ueberſinnlichen* auf das Gebiet der Philoſophie iſt der letzte Grund aller Verwirrungen, in die ſich die philoſophirende Vernunft nothwendig verwickelt, und aus denen ſchlechthin kein Ausweg möglich iſt, ſo lange man in dieſer Täuſchung bleibt, und das Ur-Reale als eigentliches Ding an ſich anſieht, — eine Beſtimmung, die bloſs auf dem gemeinen, und logiſchen Reflexionspunkte ſtatt hat, die nur ein verkehrter, und todter Schattenriſs des Ueberſinnlichen iſt, und die erſt wieder umgekehrt, und belebt werden muſs, wenn ſie den Charakter des Ueberſinnlichen, wie es an ſich iſt, ausdrücken ſoll. Die Philoſophie muſs von einer Anſicht des Ueberſinnlichen ausgehen, die der Anſicht des gemeinen, und logiſchen Verſtandesgebrauches ſchlechthin *wider*ſpricht, um dann die Erſcheinungen, die hier im Bewuſstſeyn gegeben ſind, auf das befriedigendſte erklären, und *in ihrer Sphäre* (aber nicht weiter) als wahr beſtätigen zu können. In *dieſer Rückſicht* kann man ſagen, daſs die wahre Philoſophie von einem Widerſpruche ausgehe, und bey einem Widerſpruche ende. Denn ſie gehet von dem Ueberſinnlichen aus, aber nach einer Beſtimmung, die dem gemeinen, und logiſchen Verſtandesgebrauche durchaus widerſpricht; ſie erklärt dann nach dieſer Beſtimmung das Sinnliche aus dem Ueberſinnlichen, und kommt endlich, nach dem alles erklärt iſt, was erklärt werden ſoll, wie in einem geſchloſſenen Kreiſe, wieder zu demſelben Punkte zurück, von

dem sie ausgegangen war. Aber der Satz des Widerspruches reichet nicht bis auf das Gebiet des Uebersinnlichen, so wenig, als der Satz des Grundes. Es gehet hier keine *Antithesis*, und *Synthesis*, die beyde nur nach dem Satze des Widerspruches, und des Grundes bestimmt werden müssen, sondern eine *absolute Thesis* vor, wodurch etwas gesetzt wird, weil es gesetzt wird, und zwar als das, und als nichts anders gesetzt wird, weil es so gesetzt wird, folglich schlechthin, und ohne allen Grund. Daher kann hier kein eigentlicher Widerspruch statt haben, wenn auf die absolute Thesis, als solche, reflektirt wird. Was *absolut* seyn soll, das ist über allen Widerspruch, und Grund erhoben. Nur was von einem andern abhängt, davon muss ein Grund, und zwar ein *bestimmter* Grund angegeben werden. Es ist bloss, weil ein Anderes ist, und weil dieses gerade so, und nicht anders bestimmt ist. Dadurch wird das, was als abhängig gedacht werden soll, selbst erst ein Etwas, und zwar ein solches, das nur diese, und keine andern Bestimmungen hat. Ist es nun einmal so, und nicht anders bestimmt, dann darf kein Merkmal in den Begriff desselben aufgenommen werden, das den schon vorhandenen Bestimmungen widerspricht. Denn es soll, was es immer ist, sich selbst gleich seyn. A = A.

Was durch die absolute Thesis gesetzt wird, ist das Uebersinnliche, als solches, nicht wie es auf dem Reflexionspunkte *erscheinet*, sondern, wie es

an

an ſich iſt. Es wird durchaus an nichts geknüpft, wrdurch eine Antitheſis, oder Syntheſis möglich würde. Es wird beſtimmt als abſolute Einheit, aus keinem andern Grunde, als weil es ſo ſeyn ſoll, und dieſe Einheit wird nicht geſetzt, als *Ding an ſich*, als ein *Beſtehen*, *Seyn*, ſondern als ein abſolutes *Handeln*, das erſt in der Reflexion, als *Ding an ſich erſcheinet*. Das *Ur-Reale*, das den beſtimmten Dingen zum Grunde gelegt wird, iſt alſo durchaus kein Ding, weder ein beſtimmtes, noch ein abſolutes, ſondern ein bloſses Handeln, das von ſich ſelbſt abhängt, und in der Erſcheinung erſt in beſtimmte Handlungsweiſen, die auf dem Reflexionspunkte als Dinge erſcheinen, zerfällt. Nach dieſer Beſtimmung muſs die Frage: *Giebt es ein Ding an ſich*, ſchlechthin verneinet werden.

Diejenigen, welche die Wiſſenſchaftslehre nur halb verſtanden, glaubten, daſs wenigſtens das Ding an ſich in der Natur ſtatt haben könne und müſſe. Denn *Fichte* ſetzt das Ich der Natur entgegen. Die Natur, ſo weit wir ſie erkennen, iſt für uns der Inbegriff der *beſtimmten* Dinge. Aber alle beſtimmten Dinge müſſen endlich von einem abſoluten Dinge abhängen, ſo wie die beſtimmte Natur von der abſoluten abhängt. *Fichte* ſpricht auch von einem nothwendigen Anſtoſs des Nicht-Ich, der auf das ſtrebende Ich geſchehen müſſe, wenn die Vorſtellung erklärbar ſeyn ſoll. Dieſes Nicht-Ich in ſeiner Abſolutheit gedacht iſt weiter nichts, als das Ding

an ſich. Iſt daher ein Anſtoſs von auſsen nothwendig, ſo hat auch der Begriff des Dinges an ſich Realität, als ein ſolches, dem einzig der Anſtoſs zugeſchrieben werden kann. Aber diejenigen, die ſo räſonnirten, und die *reale* Exiſtenz des Dinges an ſich aus der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt beweiſen wollten, merkten nicht, daſs *Fichte* ſich hier bloſs auf die Stufe des Reflexionspunktes herab neigte, um die, welche darauf ſtehen, auf den transſcendentalen Standpunkt hinauf heben zu können.

Was *Fichte* noch problematiſch zu laſſen *ſchien*, das hat *Schelling* auſser allem Zweifel geſetzt. Dieſer hat das *Ding an ſich* auch aus dem ganzen Naturreiche verbannt, und gezeigt, daſs auch in der Natur urſprünglich kein Ding ſeyn könne, ſondern daſs alles, was uns theils, wenn wir die Natur als abſolut Eins betrachten, als *Ding an ſich*, theils, wenn wir die Natur in ihren unendlich mannigfaltigen Theilen erblicken, als ein Inbegriff *beſtimmter* Dinge erſcheinet, urſprünglich nur, als ein *Abſolutes* Wirken zu betrachten ſey, das ſich in unendliche beſtimmte Handlungsweiſen, oder objektiv angeſehen, in eben ſo viele Produkte zertheilet.

Das Ding an ſich iſt alſo in keiner Rückſicht etwas Reales; ſondern es iſt der bloſse *ideale* Anknüpfungspunkt alles möglichen Denkens, gleichſam die Krücke, worauf ſich unſer beſchränkter Verſtand durchaus ſtützen muſs, wenn er irgend etwas, es werde dieſes nun als Gegenſtand der ſinnlichen,

lichen, oder überſinnlichen Welt gedacht, beſtimmen will. Das Ding an ſich wird nicht nur nothwendig vorausgeſetzt, ſo oft wir irgend ein beſtimmtes Ding in der Sinnenwelt, ſondern auch wenn wir unſer reines Ich, und die Gottheit denken wollen. Ganz conſequent haben daher die *Kantianer*, denen die *Kategorien* das Letzte waren, worauf der menſchliche Geiſt kommen könne, das Ich, und die Gottheit, ihrem urſprünglichen Charakter nach, als Ding an ſich beſtimmt. Eben ſo conſequent haben ſie behauptet, daſs man das Ding an ſich nicht erkennen könne. Denn auch die urſprünglichſte Vorſtellung, die ſie Anſchauung nennen, iſt durch das Ding an ſich beſtimmt, nicht aber iſt umgekehrt das Ding an ſich durch das Anſchauungsvermögen beſtimmt. Das Ding an ſich liegt ganz auſser dem vorſtellenden Subjekt; es ſpiegelt ſich nur in einem gewiſſen Grade durch ſeine Einwirkung auf das Vorſtellende in demſelben ab; und ſelbſt dieſes Abſpiegeln wird durch die dem Vorſtellenden eignen Geſetze (Formen des Anſchauens, und Denkens) auf eine beſtimmte Art modificirt. Das Vorſtellende kann daher nicht über das in der Vorſtellung Gegebene, das theils dem Subjekt, theils dem Objekt zugehört, und durch beyde wechſelſeitig beſtimmt iſt, hinaus, um einſehen zu können, wie das Objektive an ſich beſchaffen iſt. Durch einen ewigen, nie durchzubrechenden Kreislauf wird man von dem Subjektiven zum Objektiven, und von dieſem zu jenem getrieben. Will man das Objektive beſtimmen, ſo kann es nur

geſchehen

geschehen vermittelst des Subjektiven, und umgekehrt. Also keines von beyden kann unabhängig von dem andern, oder so, wie es an sich ist, bestimmt werden. Nur das, was *erscheinet*, keineswegs aber das, was der Erscheinung zuletzt *zum Grunde liegt*, können wir erkennen."

§. 7.

Es ist das ursprünglichste Gesetz des Bewusstseyns, wovon alle übrigen nur besondere Modifikationen sind, dass es in ein Subjektives, und Objektives zerfalle. Alles, dessen wir uns bewusst werden sollen, muss erst zum Objekte (Dinge) werden, wenn es auch ursprünglich, und an sich ganz das Gegentheil davon ist. Das Ich ist ursprünglich ein sich selbst anschauendes Handeln. Durch die erste, und unmittelbare Anschauung wird für eine künftige Reflexion das Handeln nothwendig zum Objekte gemacht, ohne dass man sich dieser durch eigne Selbstthätigkeit hervorgebrachten Verwandlung bewusst wird, weil kein Bewusstseyn möglich ist ohne Reflexion, diese aber noch nicht da ist. Die Reflexion ist eine Anschauung der Anschauung. Die Reflexion gehet daher nicht unmittelbar auf das ursprüngliche Handeln, sondern auf das Produkt desselben, oder auf das Handeln, sofern es durch die Anschauung schon zum Objekte gemacht ist. Das Reflectiren wird wieder angeschauet, und dieses Anschauen in der dritten Potenz ist ein Begreifen. Hier

wird

wird das Objekt begriffen. Aber das Ich muſs ſich dieſes Begreifens, als einer neuen Handlungsweiſe wenigſtens in ihrem Produkte bewuſst werden. Das Produkt des Begreifens iſt der beſtimmte Begriff, der in der Reflexion als beſtimmtes Objekt erſcheint. Folglich muſs auch das Begreifen angeſchaut werden. Durch dieſes Anſchauen in der vierten Potenz wird man ſich erſt des Objektes als eines beſtimmten bewuſst. Aber man iſt ſich noch nicht des beſtimmten Begriffes, als ſolchen, bewuſst. Der beſtimmte Begriff erſcheinet hier als beſtimmtes Objekt, durch das erſt der Begriff beſtimmt werden ſoll, ob es gleich eigentlich (nach der transſcendentalen Anſicht) durch den Begriff beſtimmt wird, und nichts anders iſt, als der Begriff ſelbſt, inſofern dieſer objektiv gemacht iſt, und als objektiv betrachtet wird. Denn der Begriff iſt urſprünglich nichts, als ein *beſchränktes* (in gewiſſe Schranken eingeſchloſſenes) Handeln, das in der Anſchauung zum beſtimmten Objekt gemacht, und dann in der Reflexion als Objekt betrachtet wird, das unabhängig von dem vorſtellenden Subjekt da zu ſeyn, und es zu afficiren ſcheint.

§. 8.

Daraus folgt nun ganz natürlich, daſs in der Reflexion das Objekt zuerſt zum Vorſchein kommt. Will man ſich des Begreifens, oder des Vorſtellens überhaupt, beſonders, und abgeſondert von dem Ob-

Objekte bewuſst werden, ſo muſs das Objekt nicht bloſs andern Objekten, ſondern auch dem Vorſtellenden entgegengeſetzt, und auf dieſen Gegenſatz reflektirt werden. Das iſt nicht mehr der Standpunkt des *gemeinen*, ſondern des *wiſſenſchaftlichen* Verſtandsgebrauches. Bey dem erſten erkennet man nur Objekte, ohne auf die ihnen entſprechenden Begriffe zu reflektiren. Bey dem zweyten aber wird die Reflexion vorzüglich auf die Begriffe gerichtet, um ſie durch genaue Entwickelung kennen zu lernen. Aber dieſer *wiſſenſchaftliche* Verſtandsgebrauch iſt ſo lange eigentlich bloſs logiſch, als man ſich nicht über alle Objektivität überhaupt bis zu einem Standpunkte erhebt, wo die wahre Realität nicht als *Ding*, ſondern als *Handeln* beſtimmt wird. Das Ding iſt immer das *logiſche* Subſtrat, das man dem Handeln zum Grunde legt. Das Handeln iſt entweder abſolut, oder beſchränkt. Das erſte erſcheinet in der Reflexion als *Ding an ſich*; das zweyte als ein *beſtimmtes* Ding. Das Ding iſt immer nur ein bloſses Produkt durch die Anſchauung. Durch dieſe wird das Handeln gleichſam von ſich ſelbſt abgeriſſen, und als Objekt vor ſich ſelbſt hingeſtellt. In ſo fern wir noch bewuſstlos, durch bloſsen Vernunftinſtinkt getrieben, das Handeln uns ſelbſt zuſchreiben, wird daſſelbe in der Reflexion zum *intellektuellen* Dinge, das wir Ich nennen. Und ſo wie dieſes Handeln entweder abſolut, oder beſchränkt iſt, wird dieſes intellektuelle Ding entweder als *an ſich*, oder als *beſtimmt* (Ich *an ſich*,

beſtimmtes Ich) geſetzt. Schreiben wir dieſes Handeln nicht uns ſelbſt, ſondern dem, was wir uns entgegenſetzen, — der Natur — zu, und zwar ebenfalls noch vor dem reflektirten Bewuſstſeyn, ſo wird uns daſſelbe in der Reflexion zum *materiellen* Dinge, das uns wieder Ding *an ſich*, oder *beſtimmtes* Ding iſt. Das *Ding* iſt alſo in keiner Rückſicht das eigentliche *Reale*, ſondern immer nur das *logiſche* Subſtrat deſſelben. Das *Reale* iſt immer ein Handeln, das wir entweder uns ſelbſt, oder einem Etwas, das wir uns entgegenſetzen, zuſchreiben.

Das Ding *an ſich* muſs auch in der Natur urſprünglich als ein *abſolutes* Handeln gedacht werden; die *beſtimmten* Dinge ſind *beſtimmte Aktionen*, in welche das abſolute Handeln zerfällt, um objektiv werden zu können. Wer daher die Dinge *überhaupt*, ſowohl das *Ding an ſich*, das allen beſtimmten Dingen zum Grunde liegen ſoll, als die *beſtimmten* Dinge als etwas urſprünglich Reales läugnet, läugnet darum noch nicht das *eigentliche Reale*. Dieſes wird nur anders beſtimmt, und als ein *Handeln* geſetzt. Das Ding iſt immer nur eine bloſse *Erſcheinung*, ſelbſt das *Ding an ſich*. Dieſes letztere iſt nun die höchſte Erſcheinung, von der alle übrigen abhängen. Dadurch unterſcheidet ſich der *transſcendentale* Idealiſt von dem *transſcendenten*. Dieſem letzteren iſt auch das Ich *Ding an ſich*, das, weil es ſich ſelbſt anſchauen kann, von ſich weiſs, und *nur*

von

von ſich weiſs, ſo daſs die Realität deſſen, was noch auſser uns zu ſeyn ſcheint, als problematiſch geſetzt wird. Dem *transſcendentalen* Idealiſten iſt das Ich urſprünglich ein *ſich ſelbſt anſchauendes Handeln*, in dem, ſofern es beſchränkt iſt, zugleich das Handeln, das das Ich nicht ſelbſt iſt, alſo das Uebrige der abſoluten Totalität des Realen, zugleich mit inbegriffen iſt, ſo daſs dem Ich das Reale auſser ſich eben ſo gewiſs iſt, als ſeine eigne Realität, und daher das Ich gar nicht von ſich ſelbſt etwas wiſſen kann, ohne zugleich mit derſelben untrüglichen Gewiſsheit von einem Etwas, das es nicht iſt, zu wiſſen. Darinn kommen zwar beyde überein, daſs ſie von dem Ich ausgehen; aber ſie trennen ſich in dem wichtigen Punkte, daſs der erſte glaubt, nur von ſeinem Ich etwas zuverläſſiges wiſſen zu können, der zweyte aber behauptet, man könne nur inſofern von ſich wiſſen, als man zugleich mit derſelben Gewiſsheit auch von dem, was ſich das Ich entgegen ſetzt, weiſs.

Aber eigentlich weiſs der *transſcendente* Idealiſt nicht einmal von ſeinem Ich etwas Zuverläſsiges. Denn es iſt ihm Ding an ſich (abſolutes Seyn), das ſich erſt in der Anſchauung abſpiegelt, und dieſelbe in der Reflexion beſtimmt. Aber man kann nie wiſſen, ob es ſich ſo abſpiegelt, wie es an ſich iſt. Vielmehr zeigt die ganze Erfahrung, daſs in jeder Abſpiegelung der Gegenſtand verkehrt erſcheint. Soll vielleicht in der urſprünglichen Abſpiegelung eine Ausnahme ſtatt haben? Wie würde man dieſes bewei-

beweisen, da man über die Abspiegelung nicht hinaus gehen kann? Ist aber das Ich kein Ding an sich, sondern ein bloſses sich selbst anschauendes Handeln, wie der transscendentale Idealist behauptet, so hat ein unmittelbares, untrügliches Wissen statt, insofern das Handeln, als solches, rein angeschauet wird. Es ist dann Subjekt - Objekt, und Objekt-Subjekt, das ist, beydes ist absolut Eins — ein *handelndes* Anschauen, und ein *anschauendes* Handeln. Es wird hier nicht erst ein durchaus unbekanntes, und durch kein Vorstellen zu erreichendes *Ding an sich* vorausgesetzt, aus dem erst ein bestimmtes Handeln, und dann ein Anschauen dieses Handelns hervorgehen soll. Das Anschauen gehet nach der Voraussetzung des transscendenten Idealisten nie unmittelbar *auf* das Ding an sich, sondern nur auf ein Handeln, *von* dem es immer problematisch bleiben muſs, ob es den eigentlichen Charakter des Ich, als Dinges an sich, ausdrücke. Nach dem transscendenten Idealisten setzt sich das Ich, als Ding an sich, in Handlung; nur diese Handlung ists, die angeschauet werden kann. Aber es ist ja möglich, daſs das Ich, als Ding an sich, durch jede mögliche Handlung seinen ursprünglichen Charakter nur höchst unvollkommen, und verkehrt ausdruckt. Und in diesem Fall würde das vorstellende Ich nie etwas mit Zuverläſsigkeit von sich selbst, als absolutem Ich, oder Ding an sich, wissen können; seine eigne Realität müſste ihm eben so problematisch seyn, als die Realität dessen, was ausser dem Ich gesetzt wird. Folglich ist

auch

auch die Behauptung des Idealisten falsch, daſs das Ich nur von sich selbst mit untrüglicher Gewiſsheit etwas wissen könne. Dieses Wissen ist ein absolutes Nichtwissen.

Aber ist das Ich ursprünglich kein Ding an sich, sondern ein bloſses, sich selbst anschauendes Handeln, so weiſs es nicht bloſs von sich, sondern von allem, was es nicht ist, mit gleicher Gewiſsheit. Die Anschauung gehet unmittelbar auf das Wesen des Ich, das ein bloſses Handeln ist; und in dem Handeln, insofern es beschränkt ist, ist zugleich alle noch übrige Realität auſser dem Ich gegeben. Es muſs aber ungeachtet seiner ursprünglichen Absolutheit immer zugleich beschränkt seyn, weil sonst keine Reflexion möglich wäre. In der Reflexion muſs immer eine Entgegensetzung statt haben. Aber nur durch den Gegensatz wird ein Etwas beschränkt; es wird bestimmt, als *dieses* Etwas, und als kein anderes. Hätte in dem Ich bloſs ein absolutes Handeln statt, so würde es in der Anschauung in sich selbst, als etwas absolut Einfaches zurückgehen; es würde folglich in der Reflexion nichts entgegengesetzt, und unterschieden werden können. Das Ich, als ein Handeln gedacht, kann also nur insofern absolut seyn, als es seine Schranken *selbst bestimmen*, und über jede gegebene Schranke *hinausstreben* kann; und insofern es sich anmuthet, *realiter* absolut zu werden, oder alle mögliche Realität in sich zu vereinigen, und daher die Idee des

Abso-

Abſoluten, die es jedem beſtimmten Handeln zum Grunde legt, aus ſich ſelbſt ſchaffet. So iſt Abſolutheit, und Beſchrnäktheit nothwendig mit einander vereinigt. Denn was ſich anmuthet, *realiter* abſolut zu werden, muſs ſich noch als beſchränkt fühlen; aber es kann dieſe Foderung an ſich nur machen, inſofern es ſchon *idealiter* abſolut iſt, weil es als ſolches die Idee des Abſoluten aus ſich ſelbſt ſchaffen muſs. In ſeinem *beſchränkten* Handeln, das das Ich anſchauet, findet es zugleich das *beſchränkende* Handeln, das es ſich nicht ſelbſt zuſchreiben kann, und daher auſser ſich verſetzen muſs. Denn es kann nur *beſchränkt werden* durch ein *Beſchränkendes*. Dieſes *beſchränkende* Handeln iſt ihm, inſofern daſſelbe als abſolut gedacht wird, die geſammte Natur; als durch ſich ſelbſt beſchränkt zerfällt es in das, was wir als die einzelnen Dinge anſehen. So findet alſo das Ich nothwendig die geſammte Natur, und die Dinge, ſo wie es ſich ſelbſt findet, nur daſs es weder ſich ſelbſt, noch, was es ſich auſser ſich ſetzt, auf dem Standpunkte der Philoſophie, der eigentlichen Realität nach als ein *Seyn*, *Beſtehen* ſondern als ein *Handeln* ſetzt. Nur das Handeln iſt dem Philoſophen das eigentliche Reale, das Seyn, das entweder als Ding an ſich, oder als beſtimmtes Ding beſtimmt wird, iſt ihm nur die verſinnlichte Anſicht, nur Erſcheinung des Realen.

§. 9.

§. 9.

Wird die Natur ihrem wesentlichen Charakter nach als *Ding an sich* bestimmt, so ist der atomistische Materialismus unvermeidlich — das widersinnigste System, das sich in Absicht auf Naturphilosophie denken läſst. Wird das Ich als *Ding an sich* bestimmt, so geräth man in Absicht auf alle Handlungen des Ich, und Bestimmungen des Bewuſstseyns, deren systematische Erklärung die Transscendental-Philosophie im engeren Verstande heiſst, in die Schlingen des Fatalismus. Aus beyden Ansichten sowohl der Natur, als des Ich entstehet nothwendig Atheismus. Ich setze voraus, daſs man bey diesen Principien consequent denkt. Nur der Inkonsequenz der Philosophen hat man es zu verdanken, daſs sie bis auf den Urheber der Wissenschaftslehre nicht sämmtlich *atomistische* Materialisten, Fatalisten, und Atheisten waren. Das ursprüngliche Gefühl, wodurch das Denken selbst bestimmt wird, hat sie immer zu wohlthätigen Inkonsequenzen verleitet. So wie man das Ding an sich, als das Ur-Reale, und nicht als bloſse Erscheinung, hervorgehend aus der Reflexion, setzt, so muſs man *atomistischer* Materialist, oder Naturalist (der dem *dynamischen* Naturalisten entgegengesetzt ist), Fatalist, und Atheist werden, wenn man mit strenger Consequenz die gemachte Voraussetzung entwickelt.

§. 10.

Das Ding an ſich ſchlüpfte aus der Logik in das Gebiet der Philoſophie, und des Ueberſinnlichen über, und brachte da alle die ärgerlichen Unordnungen hervor, die wir da erblicken, ſeit der Zeit, als philoſophirt wird. Man betrachtete es hier nicht mehr, als bloſses *Gedankending*, als das *logiſche* Subſtrat alles Realen, inſofern dieſes letztere gedacht wird, ſondern als das, was allem beſtimmten Realen *realiter* zum Grunde liegt — als das eigentliche Ur-Reale; nicht als bloſse *Erſcheinung*, ſondern als den *abſoluten*, *realen* Grund aller Erſcheinungen. Aber nicht einmal in der Logik wuſste man, daſs das *Ding an ſich* ein bloſser *idealer* Anknüpfungspunkt für das Reale, das beſtimmt werden ſoll, und daher nur die *Krücke* unſerer Beſchränktheit ſey, die, ſobald von der Beſchränktheit abſtrahirt und auf das Ur-Reale reflektirt wird, nichts iſt; ſondern ſchon da erhielt es den Charakter von abſoluter Realität. Denn ſonſt würde man in der Metaphyſik eine blos *ideale* Realität, deren man ſich als ſolcher, als eines bloſsen Gedankendinges, bewuſst war, nicht zur *eigentlichen Grundrealität* erhoben haben. Man würde hier nicht behaupten, daſs ſich unſer ſämmtliches *reales* Wiſſen zuletzt in die durchausfinſtere, und niezuerhellende Region des Dinges an ſich verliere, von dem man nie etwas wiſſen könne. Woraus denn folgte, daſs das ganze Weſen der Metaphyſik in dem wiſſenſchaftlichen Wiſſen beſtehe, daſs gar keine Metaphyſik möglich ſey,

inſofern

insofern durch die Metaphysik der erste absolute Grund unseres Wissens bestimmt werden soll. Dadurch wird nothwendig der Skepticismus begründet. Denn die Realität des bestimmten Wissens hängt von der durchgängigen Erkenntniss des absoluten Grundes alles Wissens ab. In eben dem Verhältniss, als diese Erkenntniss unvollkommen ist, ist auch die Realität des bestimmten Wissens unsicher, und schwankend. Können wir den absoluten Grund des Wissens überhaupt auf gar keine Weise erkennen, so hat alles Philosophiren, alles Behaupten der Realität des bestimmten Wissens ein Ende. Iedes mögliche System der Philosophie wird in der Luft aufgeführt, und fällt, da es keinen festen Grund hat, in sich selbst zusammen. Der Grund ist aber nur insofern fest, als man seine Festigkeit *erkennet*. In Absicht auf einen Grund, von dessen Wesen man gar nichts wissen zu können behauptet, weiss man auch nicht, ob er fest, oder nicht fest sey, ja ob er auch nur wirklich existire, ob er nicht ein blosses Hirngespinst sey. Man siehet daraus, was auf die so hochberühmte metaphysische Einsicht der *Kantianer* zu halten sey. Aus ihrem Grundprincip, dass das Ur-Reale Ding an sich sey, von dem man schlechthin nichts wissen könne, folgt nichts, als ein unbesiegbarer Skepticismus, den sie zugleich durch eben dieses Princip für immer zu Boden gestreckt zu haben wähnen.

Ist das Ur-Reale Ding an sich, so kann, wenn eine Metaphysik möglich seyn soll, diese nichts anders

ders ſeyn, als eine durchaus beſtimmte Erkenntniſs des Dinges an ſich. Und daher haben die Philoſophen aus der *Leibnitz - Wolfiſchen* Schule ganz recht, wenn ſie behaupteten, daſs die Metaphyſik eine rationale Erkenntniſs des Dinges an ſich ſeyn müſſe. Die *Kantianer*, die ebenfalls von der Vorausſetzung des Dinges an ſich, als des Ur - Reale ausgehen, ſind höchſt inkonſequent, wenn ſie die Möglichkeit einer Metaphyſik annehmen, und doch zugleich behaupten, daſs die Erkenntniſs des Dinges an ſich unmöglich ſey. Denn dadurch wird nach ihrer Vorausſetzung eigentlich nichts anders, als die Unmöglichkeit der Metaphyſik behauptet.

§. 11.

Wir behaupten weder, daſs die Erkenntniſs des Dinges an ſich, als des Ur - Realen möglich, noch daſs ſie unmöglich ſey, und unterſcheiden uns dadurch weſentlich ſowohl von allen Philoſophen vor *Kant*, als von *Kant*, und ſeinen Anhängern ſelbſt. Uns iſt das Ding an ſich, ſofern es wirklich Etwas *an ſich*, welches nichts anders ſeyn kann, als das, was den Erſcheinungen zum Grunde liegt — das Ur-Reale ſeyn ſoll, ſchlechthin nichts. Das Ding iſt uns immer nichts anders, als ein Produkt irgend eines Handelns, alſo *abhängig*, und nicht *an ſich*. Der Begriff eines Dinges an ſich iſt alſo ſchlechthin widerſprechend. Das Ur - Reale iſt nichts, denn ein abſolutes Handeln; dieſes iſt *das Einzige an ſich*, aber

nicht *Ding* an ſich, ſondern Princip alles, was Ding heiſsen mag. Das Ur-Reale *erſcheint* zwar in der Reflexion als *Ding an ſich*; muſs aber der Erſcheinung, und den Geſetzen des Denkens ganz zuwider beſtimmt werden, wenn es, wie es wirklich an ſich iſt, gedacht werden ſoll.

§. 12.

Das Ding an ſich hat nur Realität in der Logik, aber nicht, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, eine *reale* Realität, ſondern nur eine *ideale*; es iſt nur *Gedankending*. Das Ding an ſich iſt der einzige Grund der Logik; und dieſe iſt nichts anders, als die vollſtändige Analyſis des Dinges an ſich. Was man alſo ehmals Metaphyſik nannte, iſt uns Logik. Man definirt gewöhnlich die Logik, daſs ſie die Wiſſenſchaft ſey, in welcher die Geſetze des Denkens vollſtändig dargeſtellt werden. Ganz recht. Aber die Erkenntniſs der Geſetze des Denkens iſt mit der Erkenntniſs des Dinges an ſich ganz identiſch. In der Logik wird von allen *beſtimmten* Objekten abſtrahirt, und die Reflexion auf den Begriff der Objektivität *überhaupt* gerichtet, als den Grundbegriff, der in dieſer Wiſſenſchaft vollſtändig entwickelt werden ſoll. Aber der Begriff der Objektivität überhaupt iſt eigentlich der Begriff des Dinges an ſich. Denn er enthält das, was allen beſtimmten Dingen zum Grunde liegt. Dasjenige aber, was allen beſtimmten Dingen zum Grunde liegt, iſt das Ding

an ſich. Alles, was wir denken wollen, müſſen wir nach den Merkmalen des Dinges an ſich denken. Dieſe Merkmale ſind die urſprünglichen Geſetze des Denkens ſelbſt; dieſe aber ſind nothwendige Handlungsweiſen des Ich, die in der Reflexion auf ſie als weſentliche Formen des Denkens, als Geſetze erſcheinen. Was wir immer denken wollen, müſſen wir denken entweder als Subſtanz, oder als Urſache, und dann als Subſtanz, oder Accidenz, oder als Urſache, und Bewirktes. Dieſes iſt es, was allen beſtimmten, oder beſtimmbaren Dingen vorausgeſetzt wird, der Inbegriff der urſprünglichen Einheiten, die das Ich vor aller Reflexion producirt, und woran es jede in der Erfahrung gegebene Einheit knüpft. Dieſe Einheiten zuſammengefaſst machen den Begriff des Dinges an ſich aus. Das Ding an *ſich* iſt alſo nichts anders, als der Inbegriff der Geſetze des Denkens. Es zerfällt, wenn es entwickelt wird, in ein Mannigfaltiges, das theils Subſtanz, und Accidenz, theils Urſache, und Bewirktes iſt, ſo, daſs jedes Glied mit dem andern in Wechſelwirkung gedacht werden muſs, und ſo ein organiſches Ganzes des Denkens, ein geſchloſſenes Syſtem entſtehet.

Die Grundkategorie iſt, die der Relation; die übrigen ſind nur beſondere Anſichten einer und derſelben Kategorie. Dieſe enthält daher den vollſtändigen Begriff des Dinges an ſich. Alles was in der Erfahrung vorkommt — jedes beſtimmte Ding — wird

 be-

beſtimmt entweder als Subſtanz, oder Accidenz; oder als Urſache, oder Produkt. Aber das, was als ein Erfahrungsgegenſtand beſtimmt wird, wird nicht geſetzt als Subſtanz, oder Accidenz *überhaupt*, eben ſo wenig als Urſache, oder Bewirktes überhaupt, ſondern als *dieſe* Subſtanz, *dieſes* Accidenz, *dieſe* Urſache, oder Wirkung. Der Begriff von Subſtanz, Accidenz, Urſache, Wirkung, und Wechſelwirkung kommt daher bey jeder Erfahrung in einem doppelten Sinne vor, einmal als *abſolut*, und dann als *beſtimmt*. Es muſs nämlich abſolut eine Subſtanz, ein Accidenz, eine Urſache, Wirkung, und Wechſelwirkung *überhaupt*, alſo mit dem Charakter der Abſolutheit vorausgedacht werden, wenn eine beſtimmte Subſtanz, Urſache, u. ſ. w. gedacht werden ſoll. Die Abſolutheit der Urbegriffe iſt, weil unſer Denken immer anknüpfend ſeyn muſs, der *ideale* Anknüpfungspunkt für das Beſtimmte, oder Beſtimmbare. Dieſer Anknüpfungspunkt iſt bloſs da zum Behufe des beſtimmten, und reellen Denkens, und auſser dieſer Beziehung iſt er gar nichts. Der abſolute Anknüpfungspunkt iſt urſprünglich nur *Einer* — Objektivität *überhaupt*, oder *Ding an ſich*. — Er zerfällt aber nothwendig in ein Subjektives, und Objektives, in ein Inneres, und Aeuſseres, das, beydes inſofern kein Drittes hinzukommt, abſolut einander entgegengeſetzt iſt. Dieſes Dritte iſt die Beſtimmung, nach welcher beydes mit einander in Wechſelwirkung ſtehen ſoll. Der Begriff von Urſache in Beziehung auf den Begriff von Subſtanz

wird

wird als das Subjektive, oder Innere, und der zweyte Begriff in Beziehung auf den ersten als das Objektive, oder Aeusſsere gedacht. Aber beydes zerfällt wieder in ein neues Subjektives, und Objektives, und in dieſer Rückſicht entſpricht dem Begriff der Cauſalität als Objektives der Begriff von Produkt, und jenem der Subſtanzialität der Begriff von Accidenz. Alle möglichen Beſtimmungen (untergeordneten Geſetze) des Denkens ſind nur beſondere Modifikationen jenes urſprünglichen Zerfallens des Dinges an ſich in ein Subjektives, und Objektives. Die ganze Logik iſt daher eine vollſtändige Analyſis des Dinges an ſich, und ſeiner urſprünglichen Merkmale, welche die Kategorien ſind.

§. 13.

Aus dem geſagten erhellet nun, daſs das Ding an ſich bloſs in die Logik zu verweiſen iſt. Hier iſt es aber unſer eigenes Produkt, das wir als ſolches durchaus können kennen lernen, ſo, daſs uns gar kein dunkler Punkt mehr davon übrig bleibt. Es kommt ihm nur eine *ideale* Realität zu, und iſt auſſer der Sphäre des Denkens ſchlechthin Nichts. Was dieſem Begriffe Reales in unſerem Geiſte entſpricht, iſt der Inbegriff jener beſtimmten Handlungsweiſen, die zum Denken ſchlechthin nothwendig ſind, und daher die Geſetze des Denkens genannt werden. Auf dem bloſsen Reflexionspunkte kommen aber die Geſetze des Denkens nicht als *Handlungsweiſen*, ſondern

dern als wesentliche Qualitäten, oder Formen des Ich vor, in welchen die Handlungsweisen begründet seyn sollen. Die Formen erscheinen als absolut, und keiner höhern Deduktion fähig. Daher bleiben auch die *Kantianer* bey diesen Formen, als dem letzten Punkte, worauf der menschliche Geist bey seinem Erkennen kommen könne, stehen. Was sie diesen Formen noch zum Grunde legten, war das Ich, als Ding an sich, wovon man schlechterdings nichts wissen könne. Nur wenn man diese Formen aus dem Ich, als absolutem, sich selbst anschauenden, und durchaus erkennenden Handeln ableitet, werden sie als *Handlungsweisen*, und nicht blofs als todte Qualitäten, deren letzter Grund durchaus unerforschlich, und unbestimmbar sey (qualitates occultae), bestimmt. Man erkennet hier ihren Ursprung bestimmt; und eben durch diese durchaus deutliche Erkenntnifs ist auch ihr wahrer Charakter, der nicht in einem Seyn, sondern Handeln bestehet, vollständig bestimmbar. Es bleibt auch hier keine dunkle Seite mehr übrig.

§. 14.

Es giebt daher eine dreyfache Stufe des Denkens. Die erste ist die des *gemeinen* Denkens. Hier kennt man nur Objekte, aber keine Begriffe. Man reflektirt nicht auf das Subjektive, sondern nur auf das Objektive. Der Begriff ist in dem Objekte verlohren, mit demselben gleichsam verschmolzen, oder *zu-*

sammen-

ſammengewachſen. Man nennt dieſes Denken daher auch ein *conkretes* Denken.

Die zweyte Stufe iſt die des *logiſchen* Denkens. Man reflektirt hier vorzüglich auf das Subjektive, reiſst den Begriff von dem Objekte los, betrachtet ihn nach allen ſeinen Merkmalen, und beſtimmt dadurch erſt das Objekt, das bey dem *gemeinen* Denken oft unrichtig, oder verworren vorgeſtellt wird. Nur ſofern der Begriff durchgängig beſtimmt wird, wird man ſich auch des Objektes, als eines beſtimmten, das ſich von jedem andern genau unterſcheiden läſst, bewuſst. In eben dem Verhältniſse, als der Begriff leichtvoller wird, fällt auch Licht auf das Objekt ſelbſt, und verhindert die Verwechſelung des einen Objektes mit dem andern. Iede einzelne Wiſſenſchaft ſetzt die Realität ihres Objektes voraus, und hat nur den Zweck, den Begriff deſſelben vollſtändig zu beſtimmen. Sie entwickelt daher die weſentlichen Merkmale deſſelben, und ſetzt dieſe Entwickelung ſo lange fort, bis der Begriff vollſtändig erſchöpft iſt, und man zuletzt wieder auf den Punkt zurück kommt, von dem man ausgegangen iſt. Ob der Begriff der einzelnen Wiſſenſchaft, von dem man ausgehet, an und für ſich Realität habe, kann in derſelben nicht bewieſen werden. Denn nur der Philoſophie kommt es zu, die Principien aufzuſtellen, aus denen die Realität jedes einzelnen Begriffes, der wiſſenſchaftlich behandelt, oder zur Wiſſenſchaft erhoben werden ſoll, zu erweiſen iſt. Ohne Beziehung

hung auf Philosophie ist jede Wissenschaft nur hypothetisch. Gesetzt, dass dieser, oder jener Begriff, dem man die wissenschaftliche Form anschmiegen will, Realität hat, was folgt daraus unmittelbar, und welches ist wieder die unmittelbare Folge der ersten Folge, und so fort, bis alle Resultate erschöpft sind? Das ist der Gang jeder Wissenschaft ohne Beziehung auf Philosophie. Dieser Gang ist also bloss logisch, insofern ein Begriff, als solcher vorausgesetzt, und dann bis in seine letzten Bestandtheile entwickelt wird. Da dieses Denken den Begriff gleichsam von seinem Objekte ablöst, und sich denselben, als Begriff zum Objekte macht, so nennet man dieses Denken sehr richtig ein *abstraktes* Denken. Jedes bloss abstrakte Denken ist *logisch*. Aber darum fällt die Logik nicht mit andern Wissenschaften zusammen. Die Logik stellt die Gesetze des abstrakten Denkens für jede Wissenschaft *überhaupt* auf. In jeder einzelnen Wissenschaft aber gehet das abstrakte Denken auf einen *bestimmten* Begriff, und es wird von dem abstrakten Denken *überhaupt* ein *bestimmter* Gebrauch gemacht.

Die höchste Stufe des Denkens ist endlich die des *philosophischen* Denkens. Dieses stützet sich nicht auf Abstraktion, oder Reflexion in Absicht auf das bloss *Gegebene*: sondern auf das, was der Grund jeder Abstraktion, und Reflexion ist, auf eine *absolute Thesis*, woraus erst alles Denken, es bestehe in Abstraktion, oder Reflexion, in Antithesis, oder Syn-

Synthesis, es sey gemeines, oder wissenschaftliches Denken, abzuleiten ist.

§. 15.

Das *philosophische* Denken setzt gar nichts als *Gegeben* voraus, aus dem gewisse Thatsachen erklärt werden sollen. Denn dies hiesse das Gegebenseyn aus dem Gegebenseyn erklären. Das philosophische Denken *schaffet* sich durch absolute Freyheit das Princip selbst, woraus alles, was nur immer in dem Bewustseyn als gegeben erscheint, deducirt wird. Aus eben dem Grunde, weil sich das philosophische Denken über alles Gegebenseyn erhebt, und sichs zum Zweck macht, dasselbe aus einem Princip, das es durch absolute Freyheit selbst hervorbringt, zu deduciren, um zu sehen, was an den gegebenen Gegenständen wirklich real ist, und was zur blosen Erscheinung gehört, heisst es *transscendental.* So lange das Denken durch irgend etwas Gegebenes bestimmt wird, und sey es auch nur der Begriff der Objektivität überhaupt, ist es noch kein *philosophisches*, oder *transscendentales* Denken.

Bis auf den Urheber der Wissenschaftslehre gieng man in der Philosophie von irgend einem Gegebenseyn aus; folglich existirte bis dahin noch keine Philosophie im eigentlichen Verstande. Es war nur ein Streben zur wahren Philosophie da, und man näherte sich mehr, oder weniger diesem Ziele; aber das

Ziel

Ziel wurde nicht erreicht. *Kant* kam demſelben am nächſten. Er zergliederte die *theoretiſche* Vernunft bis auf ihre letzten Beſtandtheile, und zeigte, daſs dieſelbe mit einem Widerſpruch ende, der durch ſie ſelbſt ſchlechthin nicht zu löſen, und daſs folglich auf ihrem Gebiete das *Wahre an ſich* nicht zu finden ſey. Die Vernunft iſt aber bloſs inſofern *theoretiſch*, als ſie von einem Gegebenſeyn abhängt, und dadurch beſtimmt wird. Wenn nun die Wahrheit auf dem Wege der theoretiſchen Vernunft nicht zu finden iſt, ſo *muſs* ſie auf einem andern geſucht werden, und zwar auf einem bisher noch gar nicht betretenen Wege, weil alle Philoſophen bis auf *Kant* von irgend einem Princip der theoretiſchen Vernunft ausgiengen. Aber wie ſollte doch die Wahrheit gefunden werden, als durch die Vernunft? Es muſs daher der Vernunft urſprünglich eine höhere Dignität zukommen, als die eines bloſs theoretiſchen Vermögens. Die Vernunft iſt auch zugleich praktiſch; und dies macht ihren höheren Charakter aus. Man verſuche alſo alles das, was der Vernunft, inſofern ſie theoretiſch iſt, als Gegeben erſcheint, und das man aus der theoretiſchen Vernunft nicht vollſtändig erklären konnte, ohne ſich am Ende in unauflösliche Widerſprüche zu verwickeln, aus dem Weſen der praktiſchen Vernunft zu erklären, und ſehe zu, ob dieſer ganz neue Verſuch nicht endlich zum gewünſchten Ziele einer durchgängigen Harmonie in Abſicht auf alles Beſtimmbare führe. Das iſt

der

der wichtige, und bedeutende Wink, den *Kant* durch ſeine *Kritik* allen Denkern gab.

§. 16.

Aber *Kant* verſtand ſeinen eigenen Wink nicht recht. Es war alſo auch kein Wunder, daſs derſelbe noch weniger von dem groſsen Heere ſeiner blinden Nachbeter verſtanden wurde. Wenn die theoretiſche Vernunft bloſs darum nicht zum Ziele führen kann, weil ſie immer durch irgend ein Gegebenſeyn beſtimmt wird, deſſen Realität *an ſich* ihr daher immer unzugänglich bleiben muſs; und wenn bloſs auf dem Wege der praktiſchen Vernunft das abſolut Wahre gefunden werden ſoll, ſo muſs das Weſen der letzteren ſo beſtimmt werden, daſs ſie nicht mehr von einem Gegebenſeyn abhängt; ſonſt kommt man auf dieſelben Irrwege der theoretiſchen Vernunft zurück, die man doch vermeiden wollte. *Kant* hat nicht bloſs einen Wink gegeben, die Philoſophie auf die praktiſche Vernunft zu begründen, ſondern er machte ſelbſt einen Verſuch, der aber gänzlich miſslang, weil er von der empiriſch praktiſchen Vernunft ausgieng. Er ſtützte ſich auf die Thatſache des *Sollens*, die zwar unläugbar im Bewuſstſeyn gegeben, aber eben darum ſchlechthin untauglich iſt, etwas zu begründen, das ſich über alles Gegebenſeyn erheben muſs, weil es die abſolute Beſtimmung hat, alles Gegebenſeyn abzuleiten, folglich ein Princip aufzuſtellen, das urſprüng-

sprünglich nicht gegeben seyn kann, sondern in der Reflexion erst als gegeben erscheint. Die praktische Vernunft äussert sich freylich als ein *Sollen*; aber eben darum, weil das *Sollen* eine blosse *Aeusserung* (Erscheinung ist) derselben ist, muss noch diese Aeusserung aus einem höhern Princip, das die *rein praktische* Vernunft ist, abgeleitet werden. Erhebt man sich bis zur Idee der rein praktischen Vernunft, insofern man dieselbe selbst *schaffet*, und sich dieses *Schaffens*, als solchen, folglich nicht als eines *gegebenen* Produktes, bewusst ist, dann macht man erst die wichtige, das ganze Wesen der Philosophie entscheidende Entdeckung, dass die *rein praktische* Vernunft kein *blosses Sollen*, kein *Ankämpfen* gegen ein fremdes Princip, als ein solches, das nie vollkommen besiegt werden könne, sondern ein Handeln ist, das darauf ausgehet, alles *Sollen* aufzuheben, und einen Zustand herbeyzuführen, wo kein Kampf mehr gegen ein fremdes Princip, keine Disharmonie, sondern ein vollkommener Sieg über alles Entgegengesetzte, eine absolute Harmonie der Vernunft mit sich selbst statt haben soll. So lange noch ein *Sollen* statt hat, kann dieses Ziel, nach welchem sich jeder noch so gemeine Mensch, durch blossen Vernunftinstinkt getrieben, sehnet, noch nicht erreicht seyn; es ist noch Beschränktheit da, die dem menschlichen Geiste schlechthin zuwider ist, und die er aufzuheben strebt. Es soll schlechthin keine Beschränktheit, sondern reines *absolutes Handeln*, das nicht bloss von keinem *Grunde*, sondern auch von keiner *Be-*

dingung abhängt, statt haben. Das ist der Himmel, gegen den nothwendig jedes Menschen Herz gekehrt ist, den er verlangt, und erwartet. Dieses Ziel liegt freylich in der Unendlichkeit, und kann daher in keinem Zeitmomente vollkommen erreicht werden. Aber es kann doch immer zum Theile, in einem endlichen Grade erreicht werden; und dieses sichert seine Realität, und die Würde der Vernunft.

Das Ich strebt, *durchaus* absolut zu werden. Hierinn bestehet sein übersinnlicher, wahrer Charakter. Es kann aber nach *realer* Absolutheit nicht streben, ohne die Idee derselben zu haben; und es kann diese nicht haben, ohne sie selbst zu *erschaffen*, weil sie auf keine Art durch ein äusseres Prinzip gegeben werden kann. Jeder Mensch schaffet diese Idee bewusstlos, und vor aller Reflexion. So wie er reflektirt, ist sie schon da; er weiss daher nicht, wie er dazu gekommen ist, weil die Reflexion erst auf das absolute Handeln folgte, das nun in der Reflexion nicht als Akt, sondern als Produkt erscheinet. Dieses *Schaffen* der Idee des Uebersinnlichen ist der Grund alles Bewusstseyns in theoretischer, und praktischer Rücksicht.

§. 17.

Der Philosoph hat die Bestimmung, das ursprüngliche Handeln, das der menschliche Geist *bewusstlos*, und *nothwendig* setzt, mit *Bewusstseyn*,

ſeyn, und *Freyheit* zu *reproduciren* und daſſelbe, nicht als Produkt, ſondern rein, wie es an ſich iſt, anzuſchauen. In der Reflexion darauf erſcheint es ihm freylich auch als *gegeben*, aber nur als ein ſolches, das er ſich *ſelbſt gegeben hat*. Er iſt ſich ſeines Handelns, als eines ſolchen, deutlich bewuſst; daher gehet auch die Reflexion nicht auf etwas, das ihm auf eine unbekannte Weiſe gegeben *iſt*, ſondern das er ſich ſelbſt gegeben *hat*. Nun kann er ſich erſt alles erklären, was im Bewuſstſeyn als bloſſe *Thatſache* gegeben iſt, durch das Bewuſstſeyn der abſoluten *Thathandlung*, die er ſelbſt mit Freyheit vorgenommen hat. Nun kann ihm nichts mehr dunkel bleiben, was immer auf die theoretiſche Vernunft (das Vorſtellen) und die *empiriſch* praktiſche (das *gegebene Sollen*) Beziehung hat. Nun wird er ſich eines ganz *reinen Sollens* bewuſst, das darauf ausgehet, alles bloſs gegebene Sollen, das immer mit Beſchränktheit verbunden iſt, aufzuheben, und einen Zuſtand herbeyzuführen, wo die Freyheit alles in allem iſt, und nicht mehr mit einem entgegengeſetzten Princip im Kampfe liegt. Nun erhält er eine ganz reine Idee von dem ſchlechthin überſinnlichen Princip, das man durch den Ausdruck *Gott* bezeichnet, und weiſs, daſs dieſe Idee ſo gewiſs Realität haben muſs, als er ſelbſt iſt, und als er ſich des nothwendigen Strebens bewuſst iſt, das zu werden, was die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen in der Realität iſt. Nun weiſs er mit der untrüglichſten Gewiſsheit, daſs das *eigentliche* Rea-

le *durchaus* kein Ding, alſo weder ein *beſtimmtes* Ding, noch *Ding an ſich*, ſondern immer nur bloſſes Handeln iſt; daſs folglich das Ding unter jeder Beſtimmung nur als ein *Produkt*, als eine *Erſcheinung* angeſehen werden kann; und daſs der Begriff des Dinges an ſich ſammt allen ſeinen urſprünglichen Beſtimmungen (den *Kategorien*) nur ein Reſultat unſeres Denkens iſt; und folglich auſser der Sphäre des Denkens, und Denkbaren gar keine Gültigkeit hat. Nun ſieht er es deutlich ein, daſs der Widerſpruch, bey dem die theoretiſche Vernunft endet, nur eine Erſcheinung, die aus dem Weſen der theoretiſchen Vernunft entſpringt, iſt, — ein Widerſpruch alſo, der ihn gar nicht beunruhigen kann, da er weiſs, daſs ſelbſt die theoretiſche Vernunft eine bloſse Erſcheinung, die durch den abſoluten Standpunkt der rein praktiſchen Vernunft berichtiget werden muſs, iſt. Alles, was die Vernunft beunruhigen kann, beruhet nur auf einer Erſcheinung, und hat an ſich keine Realität.

Aber, was hier vorzüglich entſcheidet, — wir finden in uns nicht bloſs das *Poſtulat*, daſs das Ur-Reale ganz etwas anderes ſeyn müſſe, als wie es in der Reflexion erſcheinet, ſondern wir haben auch die vollkommenſte Erkenntniſs von dem abſoluten Weſen des Ur-Realen, und können das gefundene Poſtulat, wie alle übrigen Erſcheinungen, die im Bewuſstſeyn als gegeben vorkommen, aus jener Erkenntniſs deduciren. *Kant* gieng nicht weiter,

als

als bis zu dieſem Poſtulat, inſofern es *gegeben* iſt; er konnte es daher nicht deduciren; ja er hielt vielmehr jede Deduktion für unmöglich. Das iſt auch ganz richtig, ſo lange man auf dem Reflexionspunkte ſtehen bleibt. Aber die Frage iſt nur, ob man nicht über den Reflexionspunkt hinüber ſchreiten könne, und müſſe, wenn Philoſophie nicht eine bloſse Schimäre ſeyn ſoll. Die Wiſſenſchaftslehre hat durch die *That* ſelbſt beweiſen, daſs es ſchlechthin möglich, und zur Errichtung eines wahren philoſophiſchen Lehrgebäudes nothwendig ſey. Wird jenes bloſs gegebene Poſtulat nicht aus einem höhern Princip, das man ſich ſelbſt geben muſs, abgeleitet, ſo bleibt es immer problematiſch, ob es nicht täuſche; und der Skepticismus iſt unbeſiegbar. Als *gegeben* iſt es eine bloſse Erſcheinung; aber auf eine Erſcheinung kann das Abſolute durchaus nicht gegründet werden. Dadurch wird nämlich der Charakter der Erſcheinung auf das Abſolute übergetragen, woraus nichts, als Widerſpruch, hervorgehen kann. Dies war auch bey *Kant* der Fall. Er charakteriſirte das Abſolute, als *Ding an ſich*, von deſſen Natur man durchaus nichts weiter wiſſen könne, als daſs es *Ding an ſich*, und daher ſchlechthin unzugänglich dem menſchlichen Geiſte, ſey. Auf dem Reflexionspunkte iſt dieſe Behauptung ganz wahr. Denn hier erſcheinet das Abſolute nothwendig als Ding an ſich, das vor allem Vorſtellen exiſtirt, und daher durch kein Vorſtellen erreicht werden kann. Aber auf dem eigentlichen transſcendentalen Standpunkte,

wo

wo urſprünglich gar nichts gegeben iſt, ſondern wo man jedes Gegebenſeyn erſt hervorbringen muſs, erkennt man mit der untrüglichſten Gewiſsheit, die es giebt, daſs auch das Ding an ſich noch Erſcheinung, und daſs das Abſolute ganz das Gegentheil davon iſt.

§. 18.

Bleibt man bloſs bey der empiriſch praktiſchen Vernunft ſtehen, die ſich zuletzt in ein *gegebenes* Poſtulat zurückziehet, ſo läſst ſich mit der höchſten Evidenz zeigen, daſs die praktiſche Vernunft urſprünglich von der theoretiſchen abhängt, und folglich nur eine neue Erſcheinung der letzteren iſt; daſs man folglich zur Begründung der Philoſophie gar *nichts* gewinnt, wenn man ſeine Zuflucht zur praktiſchen Vernunft nimmt. Hängt aber die (empiriſch) praktiſche Vernunft von der theoretiſchen ab, ſo iſt klar, daſs man in alle die Widerſprüche zurückfalle, die man durch dieſen Umweg vermeiden wollte. Aber es iſt nichts gewiſſer, als daſs auf dem Standpunkte der Reflexion, wo die Vernunft immer von einem Gegebenſeyn abhängt, die praktiſche Vernunft ganz beſtimmt werde durch die theoretiſche. Denn nach dieſer Anſicht iſt kein Wollen möglich ohne Zweckbegriff; aber es iſt kein Zweckbegriff möglich ohne ein Vorſtellen, alſo hängt das Wollen von dem Vorſtellen ab. Der abſolute Zweckbegriff iſt das Sollen überhaupt, *Kants* kategoriſcher Impe-

rativ. Wird aber dieſer als bloſs *gegeben* betrachtet, und zwar als ein Gegebenes, das nicht weiter abgeleitet werden könne, ſo muſs dieſes Gegebenſeyn durch die theoretiſche Vernunft erſt aufgefaſst werden, ehe die praktiſche ſich darnach beſtimmen kann. Aber was bürgt mir dafür, daſs dieſes Gegebenſeyn nicht täuſche? Woher weiſs ich, daſs dieſes *Sollen überhaupt* an ſich Realität habe, und daſs nicht vielmehr alles *Sollen*, das ich nur als *Erſcheinung* kenne, an ſich nichts, als ein *Müſſen* ſey; daſs ich folglich, durch die Erſcheinung getäuſchet, nur wähne, daſs ich *ſoll* (daſs ich frey bin), ob ich gleich an ſich nur *muſs* (nur durch blinde Naturnothwendigkeit beſtimmt werde). Dieſelbe Bewandniſs hat es mit allen Poſtulaten *Kants*. Von höchſter Wichtigkeit iſt das Poſtulat der Realität der Gottheit, weil an dieſer Realität alle Würde, alles Intereſſe, alle Beruhigung des Menſchen hängt. Aber dieſe Realität iſt bloſs auf ein *gegebenes* Poſtulat gegründet, das ſo wenig Feſtigkeit haben kann, als das *gegebene* Poſtulat der Freyheit. Es bleibt alſo bey der bloſsen Idee eines ſchlechthin überſinnlichen Princips, in Abſicht auf welche es immer problematiſch bleiben muſs, ob ihr Realität zukommt, oder nicht; einer Idee, die als *gegeben* auf dem Reflexionspunkte aufgefaſst noch dazu einen abſoluten Widerſpruch enthält, der nur auf dem transſcendentalen Standpunkte verſchwindet.

§. 19.

Wenn nun die praktische Vernunft, insofern sie von einem Gegebenseyn abhängt, bloss durch die theoretische bestimmt werden kann, so ist klar, dass in ihr nach diesem Charakter eben so wenig Heil zu finden sey, als in der theoretischen. Man geräth hier in einen Zirkel, aus dem man sich auf keine Art herauswickeln kann; man wird nämlich von der theoretischen Vernunft zur praktischen, und von dieser wieder zu jener getrieben. Das ist auch die Natur des Subjektiven, und Objektiven, wenn man das Absolute nicht seinem wesentlichen Charakter nach durchaus kennet, als das, wodurch die Sphäre des Subjektiven, und Objektiven einzig hervorgebracht, und bestimmt wird. Das Wesen beyder Sphären bestehet in einer absoluten Wechselbestimmung. Das Subjektive wird bestimmt durch das Objektive, und dieses durch jenes. Gehet man nicht aus dem Kreise dieser Wechselbestimmung heraus, welches einzig dadurch geschehen kann, dass man sich zur ganz reinen Erkenntniss des Absoluten, wie es *an sich* ist, nicht wie es als *gegeben erscheinet*, erhebt, so kann man weder die Natur des Subjektiven, noch des Objektiven kennen lernen. Ich frage z. B.: was ist A? Man antwortet mir, dass es das Gegentheil von B sey. Ich frage weiter: was ist denn B? Bestimmt man nun das B wieder als das blosse Gegentheil von A, und giebt man mir keinen andern, von A unabhängigen Charakter an, so weiss ich ei-

gentlich gar nichts weder von A noch von B. Gerade so ist es mit der Bestimmung des Subjektiven durch das Objektive, und umgekehrt, wenn man nicht über beydes hinausgehet.

In Absicht auf die Vernunft ist das *Vorstellen* das Subjektive, und das *Wollen* das Objektive. Das Vorstellungsvermögen ist die *theoretische* Vernunft, das Willensvermögen die *praktische*. Beyde Vermögen sind sich in der Erscheinung so lange einander absolut entgegengesetzt, als sie nicht durch die genaueste Kenntniss eines Dritten, welches nichts anders, als die Vernunft *an sich* seyn kann, verbunden werden. Die theoretische Vernunft sowohl, als die praktische sind Erscheinungen, deren wahrer Charakter erst durch das Absolute, durch die Vernunft an sich, bestimmt werden kann. Ich frage *Kanten*, und seine Anhänger, die bloss auf dem Reflexionspunkte stehen bleiben: was ist die theoretische Vernunft ihrem wahren Wesen nach, also ausser dem Gebiete der Erscheinung? Man antwortet mir, dass sich die theoretische Vernunft an sich nicht bestimmen lasse; dass vielmehr die vollkommenste Kenntniss, die durch sie selbst möglich ist, mit einem durch sie nie zu lösenden Widerspruche ende. Da aber die Vernunft sich selbst auf keine Art widersprechen kann, ohne sich selbst aufzuheben, so wird behauptet, dass die theoretische Vernunft selbst nur eine Erscheinung sey, und daher nur auf Erscheinungen gehen könne. Es wird folglich vorausgesetzt,

dafs auch der Widerfpruch, den man an den beyden Endpunkten der theoretifchen Vernunft erblicket, eine blofse Erfcheinung fey, deren widerfprechender Charakter durch ein höheres Princip, als die theoretifche Vernunft ift, berichtiget werden foll. Diefes Princip mufs in der Vernunft felbft liegen. Aufser dem *theoretifchen* Vermögen ift kein anderes *denkbar*, als das *praktifche*. Alfo kann nur die Vernunft, infofern fie praktifch ift, jenes höhere Princip feyn, wodurch der widerfprechende Charakter der theoretifchen Vernunft berichtiget werden mufs. Ich frage nun: was ift denn die praktifche Vernunft? Worinn beftehet ihr Wefen, das von der theoretifchen ganz unabhängig feyn mufs, wenn durch daffelbe die letztere beftimmt werden foll? Man beruft fich auf eine unläugbare Thatfache des Bewufstfeyns, auf ein *Wollen*, das, infofern von allen *beftimmten* Willensakten abftrahirt wird, als abfolut erfcheint, und dem in fubjektiver Rückficht das *Sollen* entfpricht; denn ich *foll wollen;* foll mich nicht durch ein mir fremdes Princip, fondern durch meinen eignen, abfoluten Willen beftimmen. Aber ich frage weiter: wie ift denn das Wollen durch mich felbft möglich? Etwa anders, als durch einen Zweckbegriff, der entweder beftimmt, oder abfolut ift? Nicht anders; wenn man nämlich auf dem Reflexionspunkte ftehen bleibt, wie man mufs, fobald man das *Wollen*, oder *Sollen* (beyde Ausdrücke find *an fich* identifch, und nur durch die Anficht, die entweder fubjektiv, oder objektiv ift, verfchieden) als blofse gegebene Thatfache be-

betrachtet. Auf dem Reflexionspunkte ist daher gar kein Wollen, oder Sollen denkbar ohne Zweckbegriff, und dieser nicht ohne ein Vorstellen, das jedem möglichen Wollen vorausgesetzt werden muss. Also fällt man bey der Bestimmung der praktischen Vernunft, die, der vorausgesetzten Foderung gemäss, ganz unabhängig von der theoretischen geschehen sollte, weil vielmehr die letztere einzig durch die erstere bestimmt werden sollte, wieder in das Gebiet der theoretischen Vernunft, und folglich auch in den absoluten Widerspruch zurück, der durch sie selbst auf keine Art gelöset werden kann.

Ja man erblickt hier neue Widersprüche, die zwischen der theoretischen, und praktischen Vernunft selbst statt haben, und die auf dem Reflexionspunkt auf keine Art gelöset werden können. Denn zum ersten soll die theoretische Vernunft durch die praktische bestimmt, und ihr widersprechender Charakter, der auf ihrem Gebiete schlechthin unauflöslich ist, berichtigt, und harmonisch gemacht werden. Aber bey genauerer Ansicht der praktischen Vernunft findet man, dass sie am Ende doch von dem Vorstellen abhängt, und folglich eine blosse Modifikation der theoretischen Vernunft ist. Also ist es widersprechend, dass der praktischen Vernunft (so, wie sie erscheint) vor der theoretischen der Primat zukomme. Es muss vielmehr das Gegentheil behauptet werden, weil die praktische Vernunft zuletzt von der theoretischen abhängt. Aber auch die-

se

ſe letztere Behauptung wird nach einer andern Anſicht als widerſprechend befunden. Denn auf dem Reflexionspunkte zerfällt die Vernunft, die *an ſich* nur Eine ſeyn kann, in eine Zweyheit, die ohne ein Mittelglied ein abſoluter Widerſpruch iſt. Wird nun, um dieſen Widerſpruch zu löſen, die Vernunſt urſprünglich, und an ſich als abſolute Einheit geſetzt, die nur in der Erſcheinung in eine Zweyheit, in ein Subjektives, und Objektives zerfällt, wovon das Erſte durch das *Vorſtellen*, das Zweyte aber durch das *Wollen* bezeichnet wird, ſo ſind die Begriffe von theoretiſcher, und praktiſcher Vernunft nicht *ſubordinirte*, ſondern *coordinirte* Begriffe. Folglich kann man weder ſagen, daſs die theoretiſche Vernunft *ausſchlüſſig* durch die praktiſche, noch die praktiſche durch die theoretiſche beſtimmt werde, ſondern daſs zwiſchen beyden eine abſolute Wechſelbeſtimmung ſtatt habe. Aber durch die Wechſelbeſtimmung kommen wir auf keinen feſten Punkt, wodurch irgend etwas mit Sicherheit beſtimmt werden könnte. Iede Realität, die auf eine Wechſelbeſtimmung geſtützet wird, wird dadurch eben ſo ſchwankend, als die Wechſelbeſtimmung ſelbſt. So lange ich nicht aus den Gliedern der Wechſelbeſtimmung heraustrete, kann ich auch von denſelben durchaus nichts wiſſen, folglich auch nichts von allem dem, was aus dieſer Wechſelbeſtimmung abgeleitet werden ſoll. Es iſt ein ewiges Begriffenſpiel ohne Haltung, und realen Sinn; ein Zirkel, wo immer von einem Unbekannten zum andern übergegangen,

gangen, und folglich nichts bestimmt wird. Was ist demnach nach dieser Ansicht die theoretische Vernunft? Das Gegentheil von der praktischen. Und was ist die praktische? Das Gegentheil von der theoretischen. Nach dieser Wechselbestimmung kann ich schlechthin nichts von dem Wesen der Vernunft, sey sie theoretisch, oder praktisch, wissen. Ich muss also aus dieser Wechselbestimmung hinaustreten, und die Frage aufwerfen, was ist die Vernunft *an sich*? Wie stimmt sie sich selbst in der Erscheinung zur theoretischen, und praktischen Vernunft *herab*? Läst sich diese Frage nicht beantworten, so hat alles Philosophiren ein Ende, und jede Realität, die gesetzt werden mag, ist schwankend, und unsicher. Es bleibt immer möglich, dass gerade das Gegentheil von dem, was man für absolute Wahrheit hält, statt habe. Wenn z. B. nach der *erscheinenden* Vernunft, die entweder theoretisch, oder praktisch ist, die Behauptung von der Realität der Idee der Gottheit absolut wahr zu seyn scheint, so ist es möglich, dass an sich gerade das Gegentheil statt habe, und wir uns folglich in dieser höchst wichtigen Sache, woran alles, was uns theuer seyn mag, hängt, täuschen. Nur durch die Einsicht der Vernunft an sich, läst sich bestimmen, was theoretische, und praktische Vernunft ist, und inwiefern wir ihren Aussagen trauen dürfen. Wer das nicht einsieht, der ist für die Philosophie durchaus verlohren.

§. 20.

§. 20.

Wenn nun auf dem Reflexionspunkte nicht nur die theoretische, sondern auch die praktische Vernunft, insofern sie zuletzt wieder durch die theoretische bestimmt wird, mit einem Widerspruche endet; wenn selbst zwischen beyden ein unauflöslicher Widerspruch statt hat; wenn endlich aus einer blossen Wechselbestimmung gar keine Erkenntniss geschöpft werden kann, so *muss* schlechthin ein anderer Weg, als den der Reflexionspunkt angiebt, eingeschlagen werden. Dieser Weg liegt über dem Reflexionspunkt hinüber; und nur hier fängt das Gebiet der Philosophie an. Das *philosophische* Denken hängt nicht ab von irgend einem Gegebenseyn, nicht einmal von dem in dem Bewusstseyn nothwendig vorkommenden Begriffe der Objektivität *überhaupt*, sondern es erschwingt sich bis zum reinen, von allem Gegebenseyn unabhängigen, also durchaus absoluten Handeln der Vernunft; es producirt dieses Handeln mit absoluter Freyheit, und schauet es, als solches, an. Es giebt sich also den ersten Anknüpfungspunkt selbst, sowohl der Materie, als der Form nach, und mit demselben alles, was in der gemeinen Reflexion als ohne Zuthun der Freyheit gegeben, und als real vorkommt. Nur auf diesem Standpunkte sieht man die Foderung der Vernunft durch die bestimmteste Erkenntniss erfüllt, dass alles Harmonie seyn soll. Nur hier sieht man, dass die theoretische, und praktische Vernunft an sich absolut Eins, und

dass

daſs dieſe Duplicität nur eine Bedingung des Bewuſstſeyns iſt, das ſchlechthin in ein Subjektives, und Objektives zerfallen muſs, wenn es möglich ſeyn, und wirklich werden ſoll. Soll die an ſich Eine, abſolute Vernunft zum Bewuſstſeyn kommen, ſo muſs ſie ſich in die theoretiſche, und praktiſche gleichſam ſpalten, um ſich als Einheit beſtimmen zu können. Denn die Einheit iſt nur beſtimmbar in Gegenſatz gegen ein Mannigfaltiges. Die *Eine* Vernunft muſs alſo ein Mannigfaltiges, das ſich einander entgegengeſetzt zu ſeyn ſcheint, werden, um *für ſich* Einheit zu ſeyn. Aber dieſe Entgegenſetzung iſt nur eine Erſcheinung. So ſind alle übrigen Gegenſätze auf dem ganzen unermeſslichen Gebiete des Bewuſstſeyns ebenfalls nur Erſcheinungen. Denn alles, was als real erſcheinet, iſt einem andern Etwas entgegengeſetzt. Der letzte Gegenſatz iſt endlich der des Ich, und des Nicht - Ich. Aber auch dieſer iſt nur ſcheinbar. Ohne ein Drittes wäre freylich ein abſoluter Widerſpruch da. Aber es ſoll durchaus alles Harmonie, und jeder Widerſpruch ſoll nur eine Erſcheinung der beſchränkten (theoretiſchen, oder praktiſchen) Vernunft ſeyn. Dieſe Harmonie iſt nur möglich durch die Idee eines ſchlechthin überſinnlichen Princips, das man Gott nennet — eine Idee, die ſo gewiſs Realität haben muſs, als ſich das Ich ſeiner ſelbſt, und einer Objektenwelt bewuſst iſt.

Die Idee der *rein praktischen* Vernunft, insofern sie nicht *gegeben* ist, sondern durch absolute Freyheit hervorgebracht wird, ist der eigentliche Standpunkt, von dem der Philosoph ausgehen muss. Er *schaffet* diese Idee mit Bewusstseyn, und reflektirt auf dieses absolute Handeln im Handeln selbst, so dass er nicht das blosse Produkt, die *gegebene*, und auch in dem gemeinen Bewusstseyn vorkommende Idee, sondern das lebendige, und alles belebende Princip jenes Produktes selbst in die Augen fasset.

§. 21.

Auf dem Reflexionspunkte sind als wesentliche Gegenstände des Bewusstseyns nur folgende Drey gegeben, und aus dem transscendentalen Standpunkte erhellet, dass durch dieselben die ganze Sphäre des Bewusstseyns geschlossen ist. Diese Gegenstände sind das Ich, das Nicht-Ich, oder die Natur, und die Gottheit, als das absolute Vermittelungsglied von den beyden ersten, die ohne Beziehung auf die Gottheit einander schlechthin entgegengesetzt sind. Durch den transscendentalen Standpunkt ist es mit untrüglicher Gewissheit bestimmt, dass alles, was wir in der ganzen Unendlichkeit denken werden, durch diese Sphäre beschlossen sey, und dass sich folglich unser ganzes Denken nur auf das Ich, Nicht-Ich, und die Gottheit beziehen könne. Gehet nun das Denken bloss auf diese Gegenstände,

wie

wie ſie im Bewuſstſeyn gegeben ſind, ohne daſs man auf die denſelben entſprechenden Begriffe reflektirt, ſo hat man ein *concretes* Denken, das dem *natürlichen* Verſtandsgebrauche eigen iſt. Bey dem gemeinen Manne iſt der Begriff mit dem Objekte gleichſam zuſammengewachſen. Reflektirt man aber bloſs auf die in unſerm Bewuſstſeyn *gegebenen* Geſetze, nach welchen jeder mögliche, auf dem Reflexionspunkte *erſcheinende* Gegenſtand, als ſolcher, er beziehe ſich auf das Ich, auf das Nicht-Ich, oder die Gottheit, gedacht werden muſs, ſo iſt das Denken *logiſch*. Was hier eigentlich gedacht, und entwickelt wird, iſt der Begriff der Objektivität überhaupt, der jedem *beſtimmten* Gegenſtande des Denkens zum Grunde gelegt wird, und daher als *Ding an ſich* erſcheint. Wenn man ſich endlich über alle beſtimmten Objekte, und ſelbſt über den Begriff der Objektivität bis zu einem Princip, das man ſich ſelbſt giebt, erhebt, und daraus nicht nur die weſentlichen Objekte des Bewuſstſeyns, — Ich, Nicht-Ich, Gottheit — ſondern auch den Begriff der Objektivität überhaupt, ſofern er gegeben iſt, deducirt, ſo iſt unſer Denken *philoſophiſch*. Das philoſophiſche Denken macht ſich zwey Arten von Objekten. Entweder es gehet bloſs auf die Geſetze des Denkens, die es aber nicht als ſchon *gegeben entwickelt*, ſondern erſt aus einem höheren Princip, das es ſelbſt ſchaffet, unabhängig von allem Gegebenſeyn hervorgehen läſst, oder daraus erzeugt. Dann entſtehet *transſcendentale* Logik. Oder das philoſophiſche Denken

Denken gehet darauf aus, nicht bloſs die Geſetze des Denkens, ſondern die weſentlichen Gegenſtände des Bewuſstſeyns, an die unſer Denken für die ganze Ewigkeit gebunden iſt, — Ich, Nicht-Ich, Gottheit — aus dem abſoluten Princip, das es ſelbſt ſchaffet, zu deduciren, oder zu zeigen, wie wir zu dem beſtimmten Bewuſstſeyn des Ich, Nicht-Ich, und der Gottheit kommen, und wie dieſe Gegenſtände an ſich gedacht werden müſſen, wenn ſie, wie es die rein praktiſche Vernunft fodert, gedacht werden ſollen. Dann entſtehet *Transſcendental-Philoſophie*, oder *Metaphyſik* im eigentlichſten Verſtande.

§. 22.

Das *logiſche* Denken, um deſſen Beſtimmung, und vollſtändige Entwickelung es uns in dieſer Schrift vorzüglich zu thun iſt, kann von einem doppelten Geſichtspunkte aus betrachtet werden. Entweder man abſtrahirt von den *beſtimmten* Dingen, und richtet dann bloſs ſeine Aufmerkſamkeit auf den übrig bleibenden Begriff der Objektivität *überhaupt*, der nichts anders iſt, als der Inbegriff der Geſetze des Denkens, an welche jedes mögliche Objekt, als ſolches, es ſey aus der ſinnlichen, oder überſinnlichen Welt, ſchlechthin gebunden iſt, inſofern es als ein *Denkbares* gedacht werden ſoll. Oder man abſtrahirt ſelbſt von dem Begriffe der Objektivität überhaupt, und leitet ihn ſammt allen mit ihm gegebenen

nen Gesetzen ab. Sobald etwas als *Denkbares* gedacht werden soll, ist es dem Begriff der Objektivität überhaupt unterworfen, selbst die erdichteten Objekte nicht ausgenommen. Das ist das *gemeine* logische Denken, das bloss *formal* ist, und keine Realität gewährt. Es wird hier gar nicht gefragt, ob die Objekte, die gedacht werden sollen, Realität haben, oder nicht, oder ob sie auf dem sinnlichen, oder übersinnlichen Gebiete liegen. Es wird nur gefragt, ob sie gedacht und den Gesetzen des Denkens gemäss gedacht werden sollen. In diesem Falle sind sie dem Begriffe der Objektivität überhaupt, als absoluter Form, unterworfen, und erhalten daher in *dieser* Rücksicht *einerley* Bestimmungen.

§. 23.

Dieser Umstand sollte schon den Denker aufmerksam machen auf die nothwendige Täuschung, die in dem bloss logischen Verstandsgebrauche liegt. Das Unendliche ist dem Endlichen absolut entgegengesetzt, wie jeder Logiker zugeben muss, und dennoch wird beydes mit denselben Grundbestimmungen, den Gesetzen des Denkens gemäss, ausgestattet. So wird das Uebersinnliche eben sowohl, als das Sinnliche gedacht, als *Substanz*, oder als *Ursache*, und dann als in *Wechselwirkung* stehend mit einem andern Etwas, das ebenfalls als Substanz, oder als Ursache gesetzt wird. Würde man dabey weiter nichts behaupten, als dass sobald das Uebersinnliche

in

in das Gebiet des Denkens, das immer an Sinnlichkeit gebunden ist, herabgezogen, und den Gesetzen des Denkens gemäſs gedacht werden solle, es nothwendig dieselben Grundbestimmungen erhalten müſse, wie das Sinnliche, so wäre dagegen gar nichts einzuwenden, wenn nur zugleich behauptet würde, daſs durch den Inbegriff der Grundbestimmungen, die bloſs aus den Gesetzen des Denkens hergeleitet werden, der wahre Charakter, und das Wesen des Ueberſinnlichen nicht ausgedruckt werden könne, sondern daſs vielmehr das Ueberſinnliche allen Gesetzen des Denkens zuwidergedacht werden müſse, wenn es gedacht werden solle, wie es an ſich ist. Aber gerade die letztere Foderung, die absolut nothwendig ist, will man nicht zugeben; man hält vielmehr den aus den Grundbestimmungen des logischen Denkens hervorgehenden Charakter des Ueberſinnlichen für seinen ursprünglichen, wesentlichen Charakter an ſich, und behauptet, daſs derjenige das Wesen des Ueberſinnlichen an ſich selbst läugne, der ein einziges aus den Denkgesetzen hervorgehendes Prädikat desselben in Anspruch nimmt. Man trägt die bloſs *logische* Wahrheit auf das Gebiet der Philosophie über, und will ſie da als *reale* Wahrheit geltend machen.

Es soll z. B. die Gottheit *nach den Gesetzen des Denkens* als ein Gegenstand, der von andern denkbaren Gegenständen zu unterscheiden ist, gedacht werden. Es ist, *unter dieser Bedingung*, gar keine Frage,

Frage, daſs Gott, wie jeder anderer *denkbarer* Gegenſtand, als Subſtanz, oder als Urſache gedacht werden müſſe. Aber es iſt, wenn wir von der Realität der Gottheit, und ihrem *weſentlichen* Charakter reden, gar nicht die Frage von der *logiſchen*, ſondern von der *realen* Grundbeſtimmung derſelben. Und daher muſs ſchlechthin behauptet werden, daſs wenn die Gottheit nicht bloſs *logiſch*, ſondern nach ihrem *realen* Charakter gedacht werden ſoll, ſie allen Geſetzen des Denkens zuwider gedacht werden müſſe, weil ſie ſonſt mit dem Sinnlichen in eine Klaſſe verſetzt würde, woraus aller Aberglaube, und Unglaube entſtehet. Folglich können auch der Gottheit die Prädikate der Subſtanzialität, und Cauſalität auf keine Art zugeſchrieben werden, wenn von ihrem wahren Weſen, wie ſie nämlich *an ſich* iſt, und nicht, wie ſie auf dem Gebiete des Denkens *erſcheint*, die Rede iſt; oder wenn über die Idee der Gottheit wirklich *philoſophirt*, und nicht bloſs *logiſch räſonnirt* werden ſoll.

§. 24.

Es hilft nichts, wenn man die Grundbeſtimmungen des Denkens, die nur auf die Sinnenwelt paſſen, bis zum Ueberſinnlichen ſteigert, und ihnen das Prädikat der Unendlichkeit giebt; wenn man z. B. ſagt, Gott ſey eine *unendliche* Subſtanz, ein *unendliches* Ding. Das heiſst nur den Widerſpruch *unendlich* machen. Ein *viereckigter* Zirkel iſt einmal ein Wi-

der-

derspruch: kann denn dieser Widerspruch gelöset werden, wenn ich den viereckigten Zirkel ins Unendliche ausdehne? Das wird doch kein vernünftiger Logiker behaupten. Nun ist das Sinnliche dem Uebersinnlichen schlechthin entgegengesetzt, sofern beydes zugleich als realiter existirend in demselben Subjekte gedacht werden soll. Folglich müssen auch die Grundbestimmungen von beyden an sich durchaus entgegengesetzt seyn. Wird daher dem Uebersinnlichen dieselbe Grundbestimmung, wie dem Sinnlichen, beygelegt, und soll dadurch sein wahrer Charakter ausgedrückt werden, so wird, da die Grundbestimmung des Uebersinnlichen jener des Sinnlichen absolut entgegengesetzt seyn muss, dadurch nothwendig das Wesen des Ersteren aufgehoben.

Es ist daher eigentlich die Frage: passet der Ausdruck *Substanz überhaupt* auf das schlechthin Uebersinnliche? Von dem Prädikat *unendlich* ist noch gar nicht die Rede. Erst wenn ausgemacht ist, dass jener Ausdruck das wahre Wesen des Uebersinnlichen charakterisirt, erst dann kann, und muss demselben das Prädikat *unendlich* angehängt werden. Aber da jener Ausdruck nur auf das Sinnliche passet, und die absolute Form ist, nach welcher alles Sinnliche gedacht werden muss, das Sinnliche aber dem Uebersinnlichen schlechthin entgegengesetzt ist, so ist es eben dadurch bis zur höchsten Evidenz bewiesen, dass durch diesen Ausdruck das Wesen

des Ueberſinnlichen vernichtet werde, wenn derſelbe nicht als die bloſse Krücke unſerer Beſchränktheit, die wir nicht entbehren können, angeſehen wird. Alſo eine *unendliche* Subſtanz iſt an ſich eben das, was ein unendlicher viereckigter Zirkel, oder eine Lüge iſt, die durch das Prädikat *unendlich* zur Wahrheit werden ſoll. Das Ueberſinnliche als eine *unendliche* Subſtanz beſtimmt, wenn dadurch, welches nie zu vergeſſen iſt, ſein *wahres* Weſen *an ſich*, und nicht bloſs ſein *logiſcher* Charakter ausgedruckt werden ſoll, iſt alſo ein abſoluter Widerſpruch, ſo gewiſs, als das Endliche, als ſolches nicht das Unendliche ſeyn kann. Wenn wir von dem Ueberſinnlichen *reden*, oder es als *ein Objekt denken* wollen, ſo müſſen wir es freylich in das Gebiet der Sinnenwelt herabziehen, es den Geſetzen des Denkens unterwerfen, und daher mit den Grundbeſtimmungen deſſelben (den Kategorien), wie jedes Objekt in der Sinnenwelt, ausſtatten, weil es für das Ueberſinnliche durchaus keinen paſſenden Ausdruck, oder Gedanken giebt. Um aber daſſelbe nicht mit dem Sinnlichen zu vermiſchen, und auch auf dem Gebiete der Sinnlichkeit ſeinen über alles Sinnliche erhabenen Charakter nicht zu vergeſſen, thun wir ſehr wohl, daſs wir den bloſs auf die Sinnenwelt paſſenden Grundbeſtimmungen, wodurch wir das Ueberſinnliche denken müſſen, weil wir als beſchränkte Weſen keine anderen Beſtimmungen des Denkens haben, — das Prädikat *unendlich* beyſetzen, obgleich daraus ein abſoluter Widerſpruch entſtehet,

wenn wir glauben, daſs dadurch ſein wahrer Charakter ausgedrückt werde. Aber dies iſt es, wogegen uns die Philoſophie warnet. Wir ſollen den Ausdruck *unendliche Subſtanz* nur als einen unvermeidlichen Nothbehelf unſerer Schwäche, wenn wir von dem Ueberſinnlichen reden, oder es denken wollen, anſehen, aber zugleich in dieſen Ausdruck einen ganz entgegengeſetzten Sinn legen. Wir ſollen glauben, daſs das Ueberſinnliche kein Verſtand umfaſſen, und keine Sprache ausdrücken kann. Nur ſo können wir die ſonſt unvermeidliche Täuſchung des *logiſchen* und *concreten*, oder gemeinen Denkens vermeiden.

§. 25.

Die Kategorien auf das Ueberſinnliche übergetragen, ſind der Grund aller Verwirrungen in der Philoſophie. Dadurch, daſs man ihnen das Prädikat *unendlich* hinzufüget, geſchiehet weiter nichts, als daſs das Sinnliche, mit Beybehaltung ſeines Grundcharakters, bis zum Ueberſinnlichen geſteigert, und daſs dadurch eine abſolute Disharmonie der Vernunft mit ſich ſelbſt hervorgebracht wird. Es iſt gerade ſo, als wenn ich bey der Compoſition eines Muſikſtückes nicht bey dem Grundtone bleibe, ſondern dadurch die vollkommenſte Harmonie hervorzubringen glaube, daſs ich die Stimmen auſser dem Generalbaſs um einen Ton höher ſteigere, und z. B. den Baſs in C ſetze, während daſs ich die übrigen

Stimmen zu D erhöhe. Die Kategorien ſind einmal bloſs fähig, das Sinnliche zu charakteriſiren. In der Sinnenwelt iſt alles *beſtimmt*, und *beſtimmend* zugleich, oder umgekehrt. Das iſt auch der unveränderliche Grundcharakter der Kategorien. Iede *denkbare* Subſtanz iſt zugleich beſtimmend, und beſtimmt; eben ſo auch jede *denkbare* Urſache. Daher iſt jede Subſtanz zugleich Accidenz, und jede Urſache zugleich Produkt. Es giebt auf dem Gebiete des bloſsen Denkens kein abſolut Erſtes, und kein abſolut Letztes. Iedes Denkbare liegt in der Mitte zwiſchen zwey Gliedern. Es kommt darauf an, ob ich mein Denken als ein *Herab*ſteigen, oder *Hinauf*ſteigen betrachte. Ich kann das Erſte zum Zweyten, und das Zweyte zum Erſten machen; es hängt bloſs von meiner Willkühr ab, welches Glied ich als das Erſte ſetze. Setzen wir die drey Gegenſtände A B C. Sie ſind nach den bloſsen Geſetzen des Denkens durchaus bewegliche Glieder, und keines hat einen feſten Standpunkt. Es hängt nicht urſprünglich von meinem Denken, ſondern von meiner abſoluten Freyheit ab, welches ich zum erſten machen will. Mache ich nun A zum Erſten, und will B beſtimmen, ſo iſt A der *Grund* von B, und C ſeine *Bedingung*. Der Grund, als ſolcher, wird aber gedacht entweder als *Subſtanz*, oder als *Urſache*. Denn was von einem andern Etwas abhängt, wird nicht als Grund, folglich weder als Subſtanz, noch als Urſache, ſondern als *Accidenz*, oder als ſein *Produkt* betrachtet, je nachdem ich den erſten Anknüpfungspunkt

entweder als *ruhend* (als ein Seyn, Beſtehen), oder als in Thätigkeit verſetzt betrachte. In der erſteren Rückſicht wird hier B, inſofern es von A als Subſtanz abhängt, als ſein *Accidenz*, in der zweyten als ſein *Produkt* beſtimmt. In beyder Rückſicht iſt es alſo bloſs *beſtimmt*, keinesweges aber *beſtimmend*. Es iſt hier abſolut nichts anders, als ein Accidenz, oder Produkt. Aber alles, was beſtimmt iſt, iſt zugleich beſtimmend. Es giebt kein *abſolutes* Accidenz, und kein *abſolutes* Produkt, das heiſst, es giebt nichts, das in abſteigender Linie als das Letzte könnte angeſehen werden; das nicht zugleich *beſtimmend* in Rückſicht auf etwas noch tiefer Stehendes wäre. So iſt es hier mit B. Dieſes iſt nur unter der *Bedingung* ein *Accidenz*, und *Produkt* von A, als es in Beziehung auf C *Subſtanz*, und *Urſache*, oder *beſtimmend* iſt. C iſt alſo die *Bedingung*, nicht der *Grund*, von B. Dieſes iſt daher Subſtanz und Accidenz, eben ſo wie Urſache, und Produkt zugleich, und umgekehrt. So wie es nicht als abſolutes Accidenz, und Produkt angeſehen werden kann, ſo kann es auch nicht als abſolute Subſtanz, und Urſache beſtimmt werden. Es iſt nur unter der Bedingung Subſtanz, als es zugleich Accidenz, und nur Urſache, als es Produkt iſt, und umgekehrt. Ieder Begriff ſtehet hier mit dem andern in abſoluter Wechſelbeſtimmung. So iſt es mit jedem denkbaren Gegenſtande. Will ich A denken, ſo muſs ich mit A eben ſo verfahren, wie mit B; daſſelbe Verhältniſs tritt ein in Rückſicht auf C. So bekomme

ich auf dem Gebiete des Denkens zwey unendliche Reihen, deren eine *aufwärts*, und die andere *abwärts* steigt. Mein Denken bestehet gleichsam aus zwey Kräften, die sich ins Unendliche einander fliehen, und diese zwey Reihen beschreiben. In eben dem Verhältnisse, als ich aufwärts steige, muss ich zugleich abwärts steigen, und umgekehrt. Aber welche Reihe die aufwärts, und welche die abwärts steigende ist, das hängt bloss von meiner freyen Bestimmung ab. Ich kann jede Reihe machen, wie ich will. Es kommt nur darauf an, von welchem Punkte ich ausgehen, und welchen ich als den höheren bestimmen *will*. Setze ich (in dem vorhergehenden Beyspiele) A als den höheren Anknüpfungspunkt, so ist das Uebergehen von A zu B C D u. s. w. ein unendliches Herabsteigen. Aber ich kann auch ursprünglich C als den ersten, und höheren Anknüpfungspunkt setzen; und dann ist der Uebergang von C zu B, A u. s. w. kein Hinaufsteigen, wie es in dem ersten Falle seyn würde, sondern ein Herabsteigen.

§. 26.

Aber es kann nicht bloss keine Substanz ohne Accidenz, und keine Ursache ohne Produkt gedacht werden, und umgekehrt, sondern auch keine Substanz ohne Ursache, und keine Ursache ohne Substanz. Auf dem Reflexionspunkt ist der Begriff der Substanzialität der erste. Jeder denkbare Gegenstand erscheint

erscheint zuerst als Substanz, und dann als Ursache. Was wirken soll, muss erst *seyn*, ein *fixirtes Bestehen* haben. Aber ich muss zugleich jedes Seyn denken als *entstanden*. Also kein Seyn, als solches, bestehet für sich. Es hat seinen Grund in einem vorhergehenden Wirken; und dieser Grund heisst hier *Ursache*, weil er als etwas Thätiges, Hervorbringendes gedacht wird. Dadurch wird also der Begriff der Substanzialität wieder aufgehoben. Das, was vorher als Substanz gesetzt war, ist nun eben darum ein Accidenz, weil es als ein Produkt eines andern Etwas angesehen wird. Aber auch keine Ursache ist denkbar ohne ein vorauszusetzendes Seyn, von dem die Ursache wieder abhängen muss. Also wird auch wieder umgekehrt der Begriff der Ursache durch den Begriff der Substanz aufgehoben. So werden wir auf dem Gebiete des Denkens in einem ewigen Zirkel von dem Begriff der Substanz zu jenem der Ursache, und von diesem wieder zu jenem herumgetrieben, ohne dass wir einen *festen* Standpunkt hier finden könnten.

§. 27.

Wir müssen jeden Gegenstand, den wir durch das Denken bestimmen wollen, als Substanz, und Ursache zugleich denken. Wollen wir ihn von der ersten Seite festhalten, und als Substanz bestimmen, so entschlüpft uns der Begriff der Substanz aus der Hand, und wird theils zum Begriff von Ursache,

theils von Accidenz. Verſuchen wir es, ihn als Urſache zu beſtimmen, ſo gehet eine gleiche Verwandlung vor, und wir haben am Ende ſtatt der Urſache theils eine Subſtanz, theils ein Produkt vor uns. Keiner dieſer Begriffe iſt an ſich etwas Feſtes, und Unwandelbares, durch ſich ſelbſt auf immer Beſtimmtes; ſondern jeder drückt nur ein *variables Verhältniſs* aus, das wir in Beziehung auf etwas Anderes machen können, wie wir wollen. Wir können nach Belieben die Subſtanz zur Urſache, und die Urſache zur Subſtanz, und dann beydes wieder zum Accidenz, und Produkte, und umgekehrt machen. Es kommt nur darauf an, was wir als erſtes Glied des Verhältniſſes, das immer aus drey Gliedern beſtehet, ſetzen wollen. Dieſes Setzen iſt urſprünglich abſolut, und hängt ſchlechterdings von keinem Denkgeſetze ab. Haben wir aber einmal etwas als das Erſte geſetzt, dann erſt treten die Geſetze des Denkens, das der Identität, des Gegenſatzes, und des Grundes ein, nach welchem das erſte Glied, als ſolches, nicht als das zweyte, oder dritte geſetzt werden kann. Wenn man daher behauptet, daſs noch kein Philoſoph irgend einen dieſer Begriffe, z. B. den Begriff von *Subſtanz*, mit unveränderlicher Feſtigkeit habe beſtimmen können, und daraus die Folge ziehet, daſs alles, was auf eine ſolche Beſtimmung gebaut werde, ein Luftgebäude ſey, ſo hat man darinn ganz recht. Nur muſs man ſich dann auch beſcheiden, und eingeſtehen, daſs wenn man zugleich behauptet, man könne nicht über die

Kate-

Kategorien hinaus gehen, auch alles das, was man ſelbſt behaupten, und beſtimmen will, nichts, als eine Schimäre ſey; ſonſt widerſpricht man ſich ſelbſt. Sind die Kategorien das Höchſte, worauf ſich der menſchliche Geiſt bey ſeinem vermeynten Wiſſen ſtützen kann, ſo giebt es gar kein *reelles* Denken, kein eigentliches Wiſſen. All unſer Denken iſt ein Hin- und Herſchweben in den Schranken eines durchaus wandelbaren Verhältniſſes, eines Zirkels, wo man von einem Punkte anfangen kann, von welchem man will, wo folglich keiner an ſich abſolute Nothwendigkeit hat.

Es ſind mir die drey Begriffe *Vernunft*, *Natur*, *Organiſation* gegeben. Welcher unter dieſen Begriffen iſt der Erſte? Der, den ich dazu machen *will*. Der Idealiſt beſtimmt die Vernunft als das Abſolute. Der Naturaliſt die Natur. Nur zerfällt der Idealismus, und Naturalismus in zwey Partheyen, deren jede ihr Abſolutes wieder anders beſtimmt. Es giebt daher einen transſcendenten, und transſcendentalen Idealismus, und dann einen *atomiſtiſchen*, und *dynamiſchen* Naturalismus. Die beyden letzteren betrachten die Vernunft als ein Produkt der Natur, aber jeder Theil auf verſchiedene Weiſe. Der *atomiſtiſche* Naturaliſt gehet von einer *abſoluten* Organiſation aus; ſetzt urſprünglich unendlich kleine Körper (Atomen) als Grund aller *wahrnehmbaren* Organiſation, und läſst das ganze Univerſum durch *Compoſition* entſtehen. Die Vernunft iſt ihm ein

bloſses

bloſses Reſultat der beſonders beſtimmten Compoſition der urſprünglichen, *materiellen* Theile. Der *dynamiſche* Naturaliſt gehet von einer abſoluten Kraft (einem abſoluten Wirken, das von keinem andern Etwas mehr abhängt) aus — von einer Kraft, die ſich ins Unendliche fort *evolvirt*, und läſst daher das Univerſum durch bloſse *Evolution*, keinesweges aber durch *Compoſition* entſtehen. Jedes organiſirte Ding entſtehet durch eine beſtimmte Aktion, welche von der abſoluten Kraft abhängt.

§. 23.

Wie läſst ſich der Streit zwiſchen dieſen Partheyen ſchlichten? Durch die Geſetze des Denkens? Nimmermehr. Durch die letzteren iſt nur ſo viel feſt geſetzt, daſs *wenn* ich von irgend einem dieſer Principien, nämlich von Vernunft, Natur, und Organiſation ausgehe, ich es denn nicht abhängig von einem andern denken dürfe. Aber die Geſetze des Denkens beſtimmen nicht, *von welchem* Princip ich ausgehen *ſolle*. Beſtimme ich die Vernunft als das Erſte, ſo kann ich ſie dann nicht als ein Produkt, oder Accidenz der Natur, oder Organiſation anſehen. Und ſo mit den übrigen Gliedern. Nur ſo denke ich conſequent, und thue den Geſetzen des Denkens Genüge, ich mag von einem Princip ausgehen, von welchem ich will. Welches Glied dieſes Verhältniſſes iſt denn nun Subſtanz, oder Accidenz, Urſache, oder Produkt? Keines iſt ſo etwas *an ſich*, ſondern es

hängt

hängt von meiner *abſoluten Theſis* ab, was Subſtanz oder Accidenz, Urſache, oder Produkt iſt. Keiner dieſer Begriffe iſt an ſich fixirt, ſondern *jeder* iſt unter einer gewiſſen Bedingung alles Uebrige, und alles Uebrige iſt jeder einzelne Begriff. Setze ich eine gewiſſe Bedingung, ſo iſt mir ein Etwas Subſtanz; unter einer andern Bedingung iſt es Urſache; unter einer dritten Accidenz, unter einer vierten Produkt, unter einer fünften alles zugleich, wenn ich nämlich das Denkbare nicht als ein *zerſtreutes*, ſondern als ein *vereinigtes* Mannigfaltiges, als *ſynthetiſche* Einheit betrachte. Aber die *ſynthetiſche* Einheit iſt gerade das *wandelbare* Verhältniſs der durch die Denkgeſetze beſtimmten, urſprünglichen Glieder, in welche jeder Gegenſtand, inſofern er gedacht werden ſoll, zerfällt. Die ſynthetiſche Einheit iſt alſo das Abſolute noch nicht; ſie ſetzt nothwendig *abſolute* Einheit voraus, die ſich nur auf dem Gebiete des Denkens in ein Mannigfaltiges verwandelt, und jenes urſprüngliche Verhältniſs gleichſam ausſtrahlet. Alſo nur die *ſynthetiſche* Einheit *kann*, und *muſs* nach den Geſetzen des Denkens gedacht werden; die *abſolute* Einheit iſt über alle Denkgeſetze erhaben, und muſs, wenn ſie doch gedacht, und richtig gedacht werden ſoll, den Geſetzen des Denkens zuwider gedacht werden.

§. 29.

§. 29.

Nach den Gesetzen des Denkens ist der Begriff der Substanzialität von dem der Causalität verschieden. Hier bleibt ein Gegensatz, den die theoretische Vernunft schlechthin nicht auflösen kann. Wir wollen uns, um diesen höchst wichtigen Umstand recht deutlich zu machen, wieder auf das obige Beyspiel berufen. Wir haben behauptet, dass es durch kein Gesetz des Denkens bestimmt sey, von *welchem* jener drey Principien ich ausgehen *solle*, sondern nur so viel, dass *wenn* ich einmal mit absoluter Freyheit von *Einem* ausgegangen bin, ich dasselbe dann nicht wieder von den andern abhängig machen dürfe. Es kann also nur ein Widerspruch statt haben bey dem Anknüpfen an das absolut Gesetzte (das Denken ist nichts, als ein Anknüpfen an ein Absolutes, das ursprünglich nicht gedacht, sondern absolut gesetzt wird; denn bey dem *ursprünglichen* Setzen ist ja noch kein Glied da, an welches geknüpft werden könnte), keines weges aber bey dem absoluten Setzen. Ich kann von der Vernunft, oder von der Natur, insofern sie als blosse lebendige Kraft gesetzt wird, oder endlich von der Natur, insofern sie schon ursprünglich organisirt ist, und daher bey ihren Produkten nur *componirt*, nicht ursprünglich sich *evolvirt*, — ausgehen —. Es ist ein absolutes Setzen entweder der Vernunft, oder der *organisirenden*, oder der *organisirten* Natur, als Absoluten, von dem ich ausgehe. Kein Mensch

kann

kann mir in Abſicht auf dieſes Setzen, als ſolches, inſofern es nämlich von meiner abſoluten Freyheit abhängt, einen Widerſpruch zeigen. Ich bin auch ſchlechthin unfähig, hier einen Widerſpruch zu begehen. Die Inkonſequenz iſt erſt bey dem Denken möglich, das nichts als ein Anknüpfen an das urſprünglich mit abſoluter Freyheit geſetzte Princip iſt. Setze ich in der ganzen ins Unendliche ſich fortziehenden Reihe des Gedachten, und denkbaren eine einzige Beſtimmung, wodurch das als abſolutgeſetzte Princip von irgend einem Etwas abhängig wird, dann iſt erſt ein Widerſpruch da, wodurch das Abſolute aufgehoben, und in die ganze Sphäre meines Denkens Verwirrung gebracht wird.

Aber nun ſoll ich das Abſolute ſelbſt denken. Denn es muſs gedacht; oder beſtimmt werden, weil aus einem durchaus unbeſtimmten Princip nichts Beſtimmtes deducirt werden kann. Alle Beſtimmungen der angeknüpften Reihe, und wenn ſie auch ins Unendliche fortgezogen wird, haben nur inſofern Sinn, und Haltung, als ich die Beſtimmung, oder den weſentlichen Charakter des Abſoluten durchaus kenne.

Wie ſoll ich nun das Abſolute denken? Nach den Denkgeſetzen? Wir wollen es verſuchen. Iedes Denken iſt ein Anknüpfen. Dieſes ſetzt einen Punkt voraus, an dem angeknüpft werden kann. Aber das Abſolute kann keinen höheren Anknüpfungs-

punkt

punkt haben; sonst wäre es nicht absolut. Kann das Absolute nicht angeknüpft werden an ein Höheres, so ist es schlechthin undenkbar. Es kann also schlechthin nicht gedacht werden, und doch muss es absolut gedacht werden, wenn die Reihe des Denkbaren bestimmt, oder gedacht werden soll. Dies ist der erste, offenbare Widerspruch in Absicht auf das Absolute, insofern es gedacht werden soll. Aber könnte das Absolute nicht an sich selbst geknüpft, und so den Charakter des Denkbaren erhalten? Wir wollen einen Versuch machen. Das Absolute müsste, den Gesetzen des Denkens gemäss, gleichsam gespalten, und in zwey Theile getrennet werden. Es müsste gesetzt werden, als ein Subjektives, und als ein Objektives, als ein Etwas, das gegen sich selbst gekehrt ist, und mit sich selbst in Wechselwirkung stehet. Als Subjekt müsste es als Ursache, und insofern es Objekt ist, als Substanz gesetzt werden. Aber die Gesetze des Denkens fodern, dass keine Ursache, kein Wirken gesetzt werden darf, ohne ein vorhergehendes Seyn; und keine Substanz, kein Seyn ohne ein vorhergehendes Wirken. Ich mag nun ausgehen, von welchem Gliede ich will, so verwickele ich mich in Widersprüche. Sehe ich das Subjektive des Absoluten für das Erste an, so werde ich auf ein vorauszusetzendes Objektives, das ausser der Sphäre des Absoluten, insofern es als Subjekt, und Objekt gesetzt wird, liegen muss, wodurch der Charakter des Absoluten aufgehoben wird. Derselbe Fall tritt ein, wenn ich von dem Objektiven des

Abso-

Abſoluten ausgehe, und es daher nicht als Subjekt und Objekt, ſondern als Objekt und Subjekt beſtimme. Aber auch das Objektive, das ich dem Abſoluten, inſofern es als Subjekt und Objekt, und umgekehrt beſtimmt iſt, vorausſetze, kann wieder nicht gedacht werden ohne ein Subjektives. Und ſo löſe ich den Widerſpruch nie, ſondern rücke ihn nur immer weiter fort.

Aber wir wollen uns jetzt über das Geſetz des Denkens hinwegſetzen, nach welchem jedem Etwas, das als Subjekt, und Objekt, oder umgekehrt geſetzt wird, ein anderes Etwas, das ebenfalls wieder in ein Subjektives und Objektives zerfällt, vorausgeſetzt werden muſs. Auch das wollen wir hier nicht in Anregung bringen, daſs das Subjektive, inſofern es durch ein Objektives aus einer höheren Sphäre *beſtimmt wird*, zum Objektiven, und dieſes inſofern es in Beziehung auf ein anderes *beſtimmend* iſt, wieder zum Subjektiven wird, ſo daſs das Subjektive mit dem Objektiven an ſich als abſolut identiſch erſcheinet, welches den Geſetzen des Denkens widerſpricht, nach welchen das Subjektive von dem Objektiven weſentlich verſchieden ſeyn ſoll. Nach der Deduktion, die wir oben vorgelegt haben, iſt aber das Subjektive von dem Objektiven nur der Anſicht nach verſchieden. Es kommt hier ganz auf den Geſchichtspunkt an, den ich nehme.

§. 38.

§. 30.

Aber wenn wir über alle diese Schwierigkeiten hinwegsehen, und wider alle Gesetze des Denkens bey dem Subjektiven, und Objektiven des Absoluten stehen bleiben, so stellt sich uns das Absolute in beyderley Rücksicht als *absolute* Ursache, und als *absolute* Substanz dar. Wir suchen hier, nach der Voraussetzung keinen höheren Anknüpfungspunkt; sondern wir knüpfen das Absolute an sich selbst; und da wir es schlechthin in ein Subjektives, und Objektives theilen müssen, wenn wir es denken wollen, so bestimmen wir den subjektiven Charakter des Absoluten durch seinen objektiven, und umgekehrt. Sollen wir das Absolute als Ursache denken, so knüpfen wir es an den Begriff von Substanz an; und umgekehrt. Das Wirken des Absoluten erklären wir aus seinem Seyn, und das Seyn desselben aus seinem Wirken. Soll das Absolute wirken, so muss es seyn; und soll es seyn, so muss es wirken. Es wirkt also, weil es ist; und es ist, weil es wirkt. Nach den Gesetzen des Denkens muss aber das Subjektive dem Objektiven ursprünglich absolut entgegengesetzt seyn. Bleibt es entgegengesetzt, so hebt es sich selbst auf. Aber das Absolute soll schlechthin seyn; also muss die Entgegensetzung aufgehoben werden. Dieses geschiehet nur durch ein Drittes. Und dieses ist hier der Begriff der Wechselwirkung. Das Absolute stehet mit sich selbst in Wechselwirkung, insofern es als ein Subjektives, und Objektives (als Ursache, und Sub-

Substanz) gedacht wird. Das Objektive wird gedacht als bestimmt, durch das Subjektive, und dieses durch jenes. Beydes ist bestimmt, und bestimmend zugleich, und insofern ist beydes einander gleich. Aber dies ist nur die innere Seite, die sie sich einander zukehren. Die Endpunkte sind einander entgegengesetzt, und müssen so bleiben, wenn das Gesetz des Denkens nicht aufgehoben werden soll, nach welchem das Subjektive von dem Objektiven, ungeachtet der Gleichheit der inneren Seite (der gegenseitigen Wechselwirkung), dennoch wesentlich verschieden seyn soll. Der Begriff der Ursache hat zwar mit dem der Substanz ein Merkmal gemein; dieses ist der Begriff der Wechselwirkung: aber es hat auch zwischen beyden, nach den Denkgesetzen, eine wesentliche Differenz statt. Folglich können beyde Begriffe nie als *identisch* angesehen werden. Es kann daher zwischen beyden nur *Aehnlichkeit*, keinesweges aber absolute *Gleichheit* (Identität) angenommen werden. Sollte das Letztere statt haben, so müssten auch die Endpunkte des Subjektiven, und Objektiven (nicht bloss ihre innere Seite) als absolut gleich zusammen fallen; dann würde aber kein Subjektives, und Objektives gedacht werden können; beydes würde sich selbst aufheben, welches wider die Voraussetzung, durch die Gesetze des Denkens bestimmt, läuft.

§. 31.

Sind nun die beyden Endpunkte einander absolut entgegengesetzt, so dafs das Subjektive, (der Begriff der Ursache) von dem Objektiven (dem Begriff der Substanz) immer wesentlich unterschieden werden mufs, so ist das Absolute sich selbst entgegengesetzt; es zeigt sich in seiner Analysis ein Widerspruch, der durch kein Denken zu lösen ist. So endet die theoretische Vernunft mit einem absoluten Widerspruche. Enthält das Absolute einen Widerspruch, so ist es schlechthin nichts, und so ist auch alles das nichts, was wir daraus deduciren wollen. Aber das Absolute soll schlechthin seyn; es darf daher keinen Widerspruch enthalten. Das ist die Foderung, die alle Menschen machen. Selbst der *atomistische* Materialist macht diese Foderung, und gehet von einem Absoluten aus, ob er gleich dasselbe anders bestimmt, als der Idealist, und *dynamische* Naturalist. Wie soll nun dieser Widerspruch, der in Rücksicht auf das Absolute, es mag bestimmt werden, wie man will, immer statt hat, gelöset werden? Durch die Gesetze des Denkens? Das ist unmöglich. Denn eben durch dieselben bin ich schlechthin genöthigt, das Absolute in ein Subjektives, und Objektives zu trennen, und gerade dadurch werde ich am Ende auf einen absoluten Widerspruch verleitet. Nach dem obigen Beyspiele stehet mirs zwar frey, unter drey Principien von einem auszugehen, von welchem ich will. Ich kann die Vernunft, oder die durch Evolution

lution einer abſoluten Kraft *organiſirende*, oder die durch materielle, indecomponible Theile urſprünglich ſchon *organiſirte* Natur als das Abſolute ſetzen, an welches ich mein ganzes Denken anknüpfe, ohne daſs mir bey dieſem abſoluten Setzen Jemand einen Widerſpruch zeigen könnte. Aber ſo bald ich das abſolut Geſetzte denken will, muſs ich es den Geſetzen des Denkens gemäſs denken, und daher in ein Subjektives, und Objektives trennen. Dieſes iſt die Grundbeſtimmung, die ich jedem Abſoluten, das ich immer ſetzen mag, geben muſs; ohne dieſelbe kann es ſchlechthin kein Gegenſtand des Bewuſstſeyns werden. Halte ich nun dieſes Denken des Abſoluten, nach welchem ich es als Subjekt, und Objekt beſtimme, für ſeinen weſentlichen Grundcharakter, oder für das, was es an ſich iſt, ſo iſt der oben deducirte Widerſpruch eben ſo unvermeidlich, als unauflösbar.

Es iſt kein anderer Weg, dieſen Widerſpruch zu vermeiden, oder zu löſen, als die *abſolute Theſis*, daſs das Abſolute, wenn es gedacht, und richtig gedacht werden ſoll, allen Geſetzen des Denkens zuwider gedacht werden müſſe. Nach den Geſetzen des Denkens muſs ich das Abſolute, als gegen ſich ſelbſt gekehrt, als Subjekt und Objekt denken. Dieſe Beſtimmung muſs daher wegfallen, wenn ich es den Geſetzen des Denkens zuwider denken ſoll. Folglich iſt das Abſolute an ſich weder als Subjekt, noch als Objekt, noch als beydes in Verbindung, und in

Wechſelwirkung ſtehend zu beſtimmen. Entſpricht nun dem Subjektiven der Begriff der Cauſalität, und dem Objektiven der der Subſtantialität, ſo iſt klar, daſs das Abſolute an ſich weder als Urſache, noch als Subſtanz charakteriſirt werden könne. Eben ſo wenig kann ihm das Prädikat des Dinges an ſich, oder der Objektivität überhaupt zukommen. Denn dieſer Begriff iſt nur die aus dem Reflexionspunkte *erſcheinende* Form, an die jedes Denken, als ein nothwendiges Anknüpfen an ein zuletzt durchaus unbeſtimmtes, und wie es ſcheint, auch unbeſtimmbares Etwas, ſchlechthin gebunden iſt. Der Begriff des Dinges an ſich wird bloſs *idealiter* vorausgeſetzt, um irgend etwas Denken zu können. Selbſt wenn ich das Abſolute denken will, ſo muſs ich erſt, ſelbſt vor allem beſtimmten Bewuſstſeyn, das Abſolute nicht nur zum Dinge an ſich machen, ſondern auch, als wenn es etwas von dem Abſoluten *realiter* Verſchiedenes wäre, demſelben voraus ſetzen, um einen Anknüpfungspunkt zu haben, und das Abſolute denken zu können. Daher erſcheint mir das Abſolute in der Reflexion als Zweyheit, obſchon es an ſich nichts, als abſolute Einheit iſt, — als Subjekt, *und* Objekt, das einander ſchlechthin entgegengeſetzt wird, welche Entgegenſetzung nur dadurch aufgehoben wird, daſs ich ein *abſolutes* Subjekt ſetze, das nicht mehr mit irgend einem Objekt in Verbindung ſtehen ſoll, als das letzte Subſtrat des Abſoluten, inſofern es als Subjekt, und Objekt erſcheint, und als der abſolute Grund aller Wechſelwirkung zwiſchen dem Subjekti-

ven, und Objektiven. Dieses Substrat ist der Begriff des Dinges an sich — ein bloſses Gedankending, ein *idealer* Anknüpfungspunkt alles Denkens, dem auſser dem Denken gar nichts Reales entspricht, und das daher auſser dieser Beziehung gar keine Gültigkeit hat.

§. 32.

Nach den Gesetzen des Denkens ist das Subjektive, und Objektive, Ursache, und Substanz von einander wesentlich verschieden; die Endpunkte davon sind sich absolut entgegen gesetzt; nur die Seiten, die sie sich selbst zukehren, sind einander gleich, und *nur in Beziehung auf dieselben* sind auch die Endpunkte vereinigt. Auſser dieser Beziehung heben sie einander auf. Also *an sich* widersprechen sie einander. Soll nun dieser Widerspruch nicht in das Wesen des Absoluten selbst übergetragen werden, so muſs dasselbe auch hier den Gesetzen des Denkens zuwider bestimmt werden. Man muſs daher behaupten, daſs das Getrenntseyn des Absoluten in ein Subjektives, und Objektives eine bloſse *Erscheinung* zum Behufe des reflektirten Bewuſstseyns, und an sich schlechthin nichts sey. Das Subjektive, und Objektive ist der ursprünglichste Gegensatz; auf diesen gründet sich jeder mögliche Gegensatz, der im Bewuſstseyn vorkommt. Also ist auch jede Entgegensetzung eine bloſse Erscheinung; *an sich* ist alles Harmonie. Ein erhabener Gedanke, der einzig dem Men-

Menſchen vollkommene Beruhigung geben kann — ein Gedanke, den nicht bloſs der Philoſoph, ſondern jeder Menſch, der zum Bewuſstſeyn gekommen iſt, vorausſetzt. Der Unterſchied zwiſchen dem Philoſophen, und dem gemeinen Menſchen beſtehet nur darinn, daſs der erſtere jenen Gedanken mit reflektirtem Bewuſstſeyn, und mit abſoluter Freyheit, der zweyte aber bewuſstlos, und durch bloſsen Vernunftinſtinkt getrieben, ſetzt.

Alles iſt *an ſich* Harmonie; das, was immer entgegengeſetzt iſt, iſt nur Erſcheinung, nur eine *ſcheinbare* Disharmonie, die ſich nicht nur in Harmonie auflöſen muſs, ſondern ſelbſt der Weg zur Harmonie iſt. Wenn wir die fürchterlichen Naturkräfte betrachten, und ſie dann mit den praktiſchen Foderungen der Vernunft, die ſie, ihrer Beſchränktheit bewuſst, ſchlechterdings nicht durchſetzen kann, vergleichen, ſo erſcheint die Natur der Vernunft als ſchlechthin entgegengeſetzt. Die Natur als ſolche, kehrt ſich durchaus nichts an unſere moraliſchen Foderungen; denn ſie iſt, von dieſer Seite angeſehen, das abſolute Gegentheil der Vernunft. Die phyſiſche Kraft, die dem Menſchen, und jedem beſchränkten Vernunftweſen, um ſich gegen die Natur zu ſchützen, beywohnet, iſt, gegen die geſammte Naturkraft gerechnet, wie ein Tropfen in dem unermeſslichen Ocean. Keinen Augenblick kann er durch ſich ſelbſt beſtehen; jeden Moment ſeines Daſeyns hat er der bloſsen Gnade der Natur zu verdanken.

Aber wenn ſich ihm die Natur auch noch ſo günſtig erweiſet, ſo iſt es doch durch die Geſetze der Natur ſelbſt beſtimmt, daſs er endlich unterliegen muſs. Wenn alſo der Menſch die Natur von einer Seite als ſeine Wohlthäterinn betrachten muſs, ſo iſt er zugleich gezwungen, ſie von einer andern Seite als ſeine Tyranninn, und Mörderinn anzuſehen, zu fürchten, und zu verabſcheuen. Auf dem Gebiete des logiſchen, und natürlichen Denkens iſt die Natur in ihrem Endpunkte dem Ich abſolut entgegengeſetzt. Und dieſer Gegenſatz kann hier nie vermittelt werden. Das, wodurch das Subjektive, und Objektive (hier Ich, und Natur) vermittelt wird, iſt den Geſetzen des Denkens zufolge, nur *Wechſelwirkung*. Das Ich wirkt nach *Zweckbegriffen* in die Natur, und die Natur wirkt wieder nach *blinden* Geſetzen wenigſtens mittelbar, nämlich vermittelſt der Organiſation in das Ich ein. Aber die Wechſelwirkung giebt nur *Aehnlichkeit*, aber nicht *abſolute Identität*. Die beyden Endpunkte des Ich, und der Natur bleiben, nach den Geſetzen des Denkens, einander für immer abſolut entgegengeſetzt. Das Ich kann alſo nie die geſammte Natur, und dieſe nie Ich werden.

§. 35.

Aber alles ſoll abſolute Harmonie ſeyn! Das iſt die majeſtätiſch gebietende Stimme, die in eines jeden Menſchen Herzen erſchallet, die Stimme, nach der ſich ſchlechterdings jedes Denken, ſelbſt das ur-

urſprüngliche, nach welchem ein Subjektives, und Objektives überhaupt, abſolutes Ich, und abſolutes Nicht-Ich (Natur), Subſtanz, und Urſache, Accidenz, und Produkt, und Wechſelwirkung geſetzt wird — richten ſoll. Die Vernunft *kann* ſich nicht aufgeben, weil ſie ſich ſchlechthin nicht aufgeben *will*. Sie muſs alſo von Vernunft, als dem Abſoluten, ausgehen. Soll nun alles Harmonie ſeyn, ſo muſs die ganze Natur als bloſse *Erſcheinung* angeſehen werden, die *auſser ihrer Sphäre* nichts iſt. Der Vernunft darf *an ſich* ſchlechthin nichts entgegengeſetzt ſeyn. Alſo das Ur-Reale iſt *nur* Vernunft. Was der Vernunft auf dem Gebiete des Denkens entgegengeſetzt iſt, muſs nur als der verkehrt daſtehende Schatten der Vernunft angeſehen werden. Alſo iſt die Natur *an ſich* ſelbſt *Vernunft*. Das heiſst aber nicht: die Natur *als Natur* iſt *Vernunft*, ſondern nur ihrer überſinnlichen Anſicht nach. Die Natur, als *ſolche*, betrachtet, iſt immer nur die *ſinnliche* Anſicht eines Etwas, das *nicht Natur* iſt. Vielleicht werden wir am wenigſten miſsverſtanden, wenn wir uns ſo ausdrücken: das Ueberſinnliche, das jeder Menſch, ſchon durch Vernunftinſtinkt getrieben, der Natur, als *bloſser Erſcheinung*, zum Grunde legt, iſt nicht wieder Natur, ſondern *Vernunft*. Wird das Ueberſinnliche, das der Natur zum Grunde gelegt wird, wieder als Natur beſtimmt, und mit Beybehaltung der Grundbeſtimmung, die der Natur, als ſolcher, eigen iſt, nur bis zum Abſoluten geſteigert, ſo iſt der *Spinozismus* unvermeidlich.

lich. Nur durch die Beſtimmung, daſs das Ueberſinnliche, das der Natur zum Grunde gelegt wird, gar nichts mit der Natur gemein hat, ſondern daſs es nichts, als reine Vernunft iſt, wird der Weg zur wahren Religion gebahnet, deren Realität dann als ſo gewiſs angeſehen werden muſs, als das Selbſtbewuſstſeyn. Nur wenn die Natur als etwas *an ſich* Beſtehendes, und nicht als *bloſse Erſcheinung*, die auſser ihrer Sphäre, alſo auſser dem Reflexionspunkte nichts iſt, betrachtet wird, iſt die Religion ſchlechthin unmöglich. Denn alsdenn iſt die Natur Gott, und Gott iſt die Natur.

Aber wenn wir auch Gott als bloſse reine Vernunft beſtimmen wollten, und zugleich die Natur als etwas an ſich Reales, folglich als etwas, das nicht bloſse Erſcheinung ſeyn ſoll, anſähen, ſo erhielten wir zwey abſolute Principien, die einander ſchlechthin entgegengeſetzt wären, und ſich folglich aufhöben. Ein Gott, der an die Natur, als abſolutes Objekt, (Materie) gebunden iſt, kann nicht als durchaus reine, und abſolute Vernunft angeſehen werden. Wir erhalten dadurch nur ein *Ich*, eine *beſchränkte* Vernunft. Eben ſo wenig kann der Natur Abſolutheit zugeſchrieben werden, wenn ſie ſich bey allen ihren Operationen in die Form eines fremden Princips ſchmiegen muſs; wenn ſie nicht bloſs durch ſich ſelbſt wirken kann. Dieſer Widerſpruch iſt ſchlechterdings nicht anders zu heben, als durch die Behauptung, die ganze Natur ſey nur

Er-

Erscheinung, und habe daher nur als solche, und auf dem Standpunkte der Sinnlichkeit, die der Verstand selbst ist, Realität; aber auf dem Gebiete des Uebersinnlichen, wohin kein Verstand, als solcher, sondern nur die Vernunft in ihrer Absolutheit reichet, sey gar kein Gegensatz mehr zwischen Vernunft, und Natur; sondern alles sey hier vollkommene Harmonie, folglich herrsche hier nichts, als reine Vernunft, die nur als ein absolutes, von nichts ausser sich, sondern nur von sich selbst abhängendes Handeln gedacht werden kann; und dieses Handeln sey das Einzige *an sich*, das *Ur-Reale*. Was immer real seyn soll, ist daher ursprünglich kein *Seyn*, sondern ein blosses *Handeln*.

§. 34.

Ist nun die reine Vernunft auf dem Gebiete des Uebersinnlichen das Einzige *an sich*, das im eigentlichsten Verstand *real* genannt zu werden verdient; und kann dieses nur als ein Handeln, das von sich selbst abhängt, also als ein durchaus unbeschränktes Handeln gedacht werden; so ist klar, dass ursprünglich das Subjektive, und Objektive, — der ursprüngliche Gegensatz, von dem alle übrigen Gegensätze, und Bestimmungen des Denkens abhängen — absolut zusammenfällt, und nur absolute Einheit ist. Das Uebersinnliche kann also nicht gedacht werden, weder als Subjekt, *und* Objekt, noch als Objekt *und* Subjekt; sondern nur als Subjekt-Objekt,

Objekt, insofern beydes als absolut Eins betrachtet wird, und folglich das Mannigfaltige, das immer noch von einer Seite entgegengesetzt bleibt, gänzlich verschlungen, oder vernichtet ist. Denn selbst der Ausdruck Subjekt-Objekt ist noch sinnlich; er enthält nämlich eine *Synthesis*, die nie *absolute Einheit* werden kann. Es giebt für das Uebersinnliche (die reine Vernunft) gar keinen durchaus passenden Ausdruck. Hier verstummt alle Sprache; und alle Denkkraft, als solche, versiegt. Aber jener Ausdruck ist noch der passendste; und durch die Foderung, dass das Subjekt-Objekt, wodurch nur eine synthetische Einheit ausgedruckt wird, bis zur absoluten Einheit gesteigert, und alles Mannigfaltige weggedacht werden soll, wird bey dem Denker, der sich bis zur intellektuellen Anschauung erheben, und dadurch jene Foderung verstehen kann, aller Missverstand vermieden. Diejenigen, deren Geist aus lauter logischen Formen gleichsam zusammengeflickt ist, die ihr Ich nie als absolut *Eines*, sondern nur als ein Mannigfaltiges, das aus lauter heterogenen Stücken bestehet, erblicken können, werden freylich in dieser Behauptung, so wie in dem ganzen Systeme der transscendental-Philosophie nichts, als Unsinn finden. Aber in diesem Geisteszustande sind sie auch zur Philosophie schlechterdings untauglich, und haben daher auf dem Gebiete der Philosophie gar keine Stimme, ob sie gleich, wie es die Sitte des Pöbels überhaupt ist, den grössten Lärm erregen, und mit einer Unverschämtheit, die nur aus ihrer Unwis-

senheit

ſenheit erklärt werden kann, über die wichtigſten Dinge entſcheidend abſprechen. Dieſe Unphiloſophen machen den gröſsten Theil unſerer heutigen Philoſophen aus.

§. 35.

Alles iſt zuletzt Harmonie. So wie die Begriffe des Subjektiven, und Objektiven auf dem Gebiete des Ueberſinnlichen, allen Geſetzen des Denkens zuwider, als abſolut identiſch betrachtet werden müſſen, wenn das Ueberſinnliche wegen des in den Endpunkten jener Begriffe liegenden Gegenſatzes, nicht vernichtet werden ſoll, ſo müſſen auch die Begriffe *Urſache* und *Subſtanz*, und die von ihnen abhängenden Begriffe, Produkt und Accidenz hier als ſchlechthin Eins beſtimmt werden. Denn dieſe Begriffe enthalten nur eine neue Anſicht des Subjektiven und Objektiven. Nach den Geſetzen des Denkens kann man weder bey dem Begriffe *Subſtanz*, noch bey dem Begriffe *Urſache* ſtehen bleiben. Der Subſtanz muſs eine Urſache, und dieſer wieder eine Subſtanz vorausgeſetzt werden. Beſtimme ich daher das Ueberſinnliche nach dem Geſetze der Cauſalität urſprünglich als ein *Wirken*, ſo rufen mir unſere hochweiſen Philoſophen, die bloſs in der Lügenſchule der formalen Logik ſtudirt haben, und daher nichts Höheres kennen, als die Geſetze des Denkens, zu: du behaupteſt Unſinn! Denn wie kann ein Wirken gedacht werden ohne ein Etwas, worinn es

ſeinen

ſeinen Grund hat (ohne Subſtanz, Subſtrat)? Beſtimme ich hingegen das Ueberſinnliche nach dem Geſetze der Subſtanzialität als ein *Seyn*, *Beſtehen*, als Etwas, deſſen Thätigkeit fixirt, in Ruhe geſetzt iſt, ſo beſchuldigen ſie mich wieder eines Unſinnes, und behaupten, daſs jedes Seyn gedacht werden müſſe als *entſtanden*; folglich müſse dem Begriffe des Seyns der Begriff von Urſache vorausgeſetzt werden.

§. 36.

Bleibt man auf dem Gebiete des Denkens ſtehen, ſo haben dieſe Raiſonneurs ganz recht. Aber dann müſſen ſie auch eingeſtehen, daſs dadurch das Weſen des Abſoluten ſchlechterdings vernichtet werde, und daſs wir nie einen feſten Standpunkt erhalten. Denn nach dieſer Anſicht ſtehen die Begriffe von Urſache, und Subſtanz in Wechſelbeſtimmung; keiner iſt abſolut; folglich kann auch durch keinen das Abſolute charakteriſirt werden. Es läſst ſich, den Geſetzen des Denkens zufolge, ſchlechthin keine Urſache denken ohne Subſtanz, und keine Subſtanz ohne Urſache. Hängt nun jede denkbare Urſache von einem andern Etwas, das man Subſtanz nennt, ab, und dieſe wieder von einem Etwas, das man Urſache nennt, ſo iſt weder eine abſolute Urſache, noch eine abſolute Subſtanz denkbar. Hängt A von B und B wieder von A ab, ſo iſt keines abſolut. Aber entſtehet nicht daraus Abſolutheit, wenn Urſache, und Subſtanz in einem und demſelben Subjekt

ihren

ihren gemeinſchaftlichen Grund haben, und daher als abſolut vereinigt gedacht werden? In *einem* und *demſelben Subjekt*, als *dem gemeinſchaftlichen Grund*, ſollen Urſache und Subſtanz abſolut vereinigt ſeyn? Warum ſetzt man denn wieder ein Subjekt voraus, und beſtimmt es als den abſoluten Grund deſſen, was man ſchon als abſolut geſetzt hat? Wird dadurch das Weſen des abſolut Geſetzten nicht vernichtet? Und wie ſoll denn dieſer abſolute Grund gedacht werden? Muſs er nicht theils als Urſache, theils als Subſtanz gedacht werden? Denn was denkt man ſich denn unter dem Begriffe *Grund*? Etwa etwas anders, als das, wovon ein anderes Etwas abhängt? Nun giebt es auf dem ganzen Gebiete des Denkens kein Etwas, wovon ein anderes abhängt, als das, dem der Begriff Urſache, und Subſtanz entſpricht. An dem Begriffe *Urſache* hängt der Begriff *Produkt*, und an dem der *Subſtanz* der Begriff *Accidenz*; auſser dieſen Begriffen giebt es durchaus keine Dependenz mehr. Alſo iſt der Grund nichts anders, als theils Urſache, theils Subſtanz. Folglich iſt auch mit der obigen Beſtimmung, wodurch man der Urſache und Subſtanz einen gemeinſchaftlichen abſoluten Grund giebt, und beyde dadurch in *Einem* Subjekte vereinigen will, gar nichts ausgerichtet. Dieſer abſolute Grund iſt ſelbſt nichts anders, als theils Urſache, theil Subſtanz. Folglich müſste über dieſen Grund wieder ein höherer als Subſtrat der Urſache, und Subſtanz geſetzt werden, und ſo ins Unendliche fort, ohne daſs man je einen feſten, unbe-

weg-

weglichen Punkt fände. So entstünde uns eine unendliche Reihe von lauter absoluten Substraten, in welchen die absolute Ursache, und Substanz ihr Bestehen haben müssten. Denn da diese Substrate selbst wieder nichts anders sind, als synthetische Einheiten, zusammengesetzt durch die Begriffe von Ursache, und Substanz, so müsste jedem derselben ein neues Substrat vorausgesetzt werden; und so wäre es unmöglich, auf eine absolute Einheit zu kommen, bey welcher man stehen bleiben könnte. Eine unendliche Reihe aber von lauter Absoluten ist der offenbarste Widerspruch. Das Absolute kann von nichts Höherem abhängen.

Auch kann es nicht *mehrere* absolute Principien geben. Denn gäbe es mehrere, so müssten sie entweder durch irgend etwas mit einander zusammenhängen, oder es müsste unter ihnen gar kein Zusammenhang seyn. Hiengen sie durch irgend etwas zusammen, so wären nicht *sie* das Absolute, sondern das *Etwas*, wodurch ihr Zusammenhang bestimmt würde, müsste als das einzige Absolute angesehen werden. Dieses wäre ihr gemeinschaftlicher Grund, oder der absolute Punkt, an welchem alle hiengen. Wäre aber unter ihnen gar kein Zusammenhang, so wären sie einander absolut entgegengesetzt. Das absolut Entgegengesetzte kann aber nur aus zwey Gliedern bestehen. Nur z. B. zwischen A und B kann ein absoluter Gegensatz statt haben. Wird A gesetzt, so muss B als vernichtet angesehen werden,

den, und umgekehrt. Folglich kann keines von beyden gesetzt werden, als etwas, dem Realität entspricht. Iedes ist das absolute Gegentheil von dem Andern; folglich heben sich beyde gegenseitig auf. Der Widerspruch ist nicht anders zu lösen, als durch die Behauptung, *entweder*, dass A und B *an sich schlechthin Eins* seyen, und dass die Entgegensetzung nur aus einer verschiedenen Ansicht, die auf einem tieferen Gesichtspunkte statt hat, herkomme, und folglich blosse Erscheinung sey; *oder* dass *nur* A absolut, und B durchaus von A abhängig sey.

§. 37.

Wir können das Absolute, wenn wir den Gesetzen des Denkens treu bleiben wollen, nicht anders bestimmen, als durch die Begriffe Substanz, und Ursache, oder umgekehrt. Das Absolute ist uns absolute Substanz, und absolute Ursache. Das Absolute ist uns in dieser Rücksicht nicht absolute *Einheit*, sondern absolute *Zweyheit*. Denn nach den Gesetzen des Denkens ist die Ursache nicht das, was Substanz; und die Substanz nicht das, was Ursache ist. Das Absolute bestehet also aus zwey Principien, die, wenn sie absolut seyn, und nicht durch ein Drittes vereinigt seyn sollen — und das kann nicht seyn, weil sonst ihre Abselutheit aufgehoben würde — einander absolut entgegengesetzt sind. Folglich ist das Absolute ein absoluter Widerspruch. Soll dieser Widerspruch gehoben werden, so muss entweder

be-

behauptet werden, daſs *nur das Eine* abſolut, und das Andere abhängig, oder daſs *beydes an ſich abſolut Eins* ſey, und *nur auf einem tieferen Geſichtspunkte* als Zweyheit *erſcheine*. Aber jede dieſer Behauptungen widerſpricht den Geſetzen des Denkens. Denn dieſen zufolge iſt die Beſtimmung zwiſchen Urſache, und Subſtanz nicht *einſeitig*, ſondern *wechſelſeitig*. Ich kann nicht ſagen, daſs die Urſache ausſchlüſſig durch die Subſtanz beſtimmt werde, oder umgekehrt. Das Eine wird immer durch das Andere vorausgeſetzt. Aber ſo iſt keines von beyden abſolut. Es giebt nach dieſer Anſicht weder eine *abſolute* Subſtanz, noch eine *abſolute* Urſache. Die Subſtanz überhaupt hängt ab von irgend einer Urſache, und dieſe wieder von jener. Wenn A von B abhängt, ſo kann es ſchlechthin nicht als abſolut gedacht werden. Eben ſo wenig kann dem B der Charakter der Abſolutheit zukommen, wenn es von A abhängt. Beydes iſt etwas ſchlechthin Bedingtes, das ein Abſolutes vorausſetzt.

§. 38.

Aber wir wollen über dieſes Denkgeſetz hinwegſehen, und die Beſtimmung zwiſchen Urſache und Subſtanz nur *einſeitig* ſetzen. Dem zu Folge ſoll nun entweder nur der Begriff *Urſache*, oder der Begriff *Subſtanz* als abſolut gedacht werden. Wird nur die Urſache als abſolut geſetzt, ſo giebt es keine *abſolute* Subſtanz; und wird dieſer der Charakter der

Abſolutheit beygelegt, ſo giebt es keine *abſolute* Urſache. Aber es iſt ſchlechthin kein Denken möglich, ohne den Begriff von abſoluter Subſtanz, und eben ſo wenig ohne den Begriff von abſoluter Urſache. Folglich widerſpricht es den Geſetzen des Denkens, wenn nur Eines von beyden abſolut geſetzt wird. Soll das Abſolute gedacht werden, ſo muſs es eben ſowohl als abſolute Urſache, denn als abſolute Subſtanz beſtimmt werden. Wir kommen alſo auf keine Art aus dem Kreiſe der Widerſprüche, ſo lange wir das Abſolute den Geſetzen des Denkens gemäſs denken wollen, heraus.

§. 39.

Der Widerſpruch in Rückſicht auf die Grundbeſtimmungen des Abſoluten iſt, wie bisher gezeigt worden, auf keine Art auf dem Gebiete des Denkens, das das Abſolute nicht ſelbſt enthalten kann, zu löſen, ſondern es wird hier nur auf ein höheres Gebiet, wo alles harmoniſch iſt, verwieſen. Das Gebiet des Denkens enthält alſo nur die *Aufgabe*, das Abſolute zu ſuchen, keinesweges aber die Möglichkeit des *Fundes* ſelbſt, ſo lange man auf dieſem Gebiete herum ſchwärmt. Das Gebiet, worauf das Abſolute einzig zu finden iſt, und wozu das Denken die *Aufgabe* enthält, iſt das *transſcendentale*, das über alle Denkgeſetze erhaben iſt, und worauf man das eigentliche *Reale* ganz den Geſetzen des Denkens zuwider beſtimmt erblickt. Nur hier

herr

herrſchet das *philoſophiſche* Denken im eigentlichſten Sinne, das dem bloſs *logiſchen* ſowohl, als dem *natürlichen* Denken entgegengeſetzt iſt. Der Philoſoph fängt hier in den Augen des Logikers, und des gemeinen Menſchen ſein Werk ganz verkehrt an. Aber er muſs es verkehrt anfangen, um dem, was auf dem Reflexionspunkte, wie wir bisher geſehen haben, als ſchlechthin verkehrt, und widerſprechend erſcheint (wenn es nach den Geſetzen des Denkens genauer beleuchtet wird), ſeinen urſprünglichen Charakter, und ſeine wahre Realität wieder zu geben, und ſelbſt die Ausſprüche des gemeinen Menſchenverſtandes vor unvermeidlichen Widerſprüchen ſicher zu ſtellen. Erſcheinet das Reale auf dem Reflexionspunkte verkehrt, wie ſelbſt in der Erfahrung jeder reflektirter Gegenſtand ſich in einem verkehrten Umriſſe darſtellt, z. B. der Baum, der ſich im Waſſer abſpiegelt, ſo muſs man in der Philoſophie von einer Anſicht ausgehen, die man ſich ſelbſt machet, und zwar auf eine der Anſicht, die der Reflexionspunkt gewährt, ganz entgegengeſetzte Weiſe. Man muſs das auf dem Reflexionspunkte Erſcheinende durchaus umkehren, und daher das eigentliche Reale als das abſolute Gegentheil der Erſcheinungen beſtimmen, wenn man die Erſcheinungen auf eine die Vernunft vollkommen befriedigende Art ableiten, und beſtimmen will. Mag nun über dieſe Methode das groſse Heer der Philoſophen, die weiter nichts als Logiker ſind, als über den gröſsten Unſinn ein noch ſo lautes Hohngelächter aufſchlagen, ſo kann es doch nicht

Staats-
Bibliothek
Bamberg

anders feyn, als dafs fie fich als die einzig mögliche, einzig philofophifche, einzig zur abfoluten Harmonie der Vernunft mit fich felbft führende bewähre.

§. 40.

Nach diefer verkehrt fcheinenden Anficht wird Urfache, und Subftanz als abfolut Eins beftimmt. Es hat urfprünglich (auf dem transfcendentalen Standpunkte) gar kein Unterfchied ftatt. Beydes ift nur eine verfchiedene Anficht des Abfoluten, infofern es gedacht wird. Das Abfolute ift nicht Zweyheit, fondern abfolute Einheit. Wird nun das Abfolute als Urfache, und Subftanz gedacht, fo fällt auch unter diefen Grundbeftimmungen alle Mannigfaltigkeit weg. Das Abfolute darf alfo nicht gedacht werden als Subftanz *und* Urfache, oder als Urfache *und* Subftanz, fondern als Subftanz - Urfache, und als Urfache-Subftanz; oder als Handeln - Seyn, und als Seyn-Handeln, infofern durch Handeln die Caufalität, und durch Seyn die Subftanzialität charakterifirt wird. Aber eben fo wie oben der Ausdruck Subjekt - Objekt noch als finnlich erklärt wurde, fo mufs auch der Ausdruck Subftanz - Urfache u. f. w. als finnlich erklärt werden. Denn er enthält offenbar nur eine *fynthetifche* Einheit; das Abfolute aber an fich ift *abfolute* Einheit. Weil aber die abfolute Einheit nur *vermittelft* einer fynthetifchen zum Bewufstfeyn gebracht werden kann, und es für diefelbe keinen ganz charakteriftifchen Ausdruck giebt, fo müffen

wir

wir uns damit begnügen, daſs wir bey jener ſynthetiſchen Einheit gegen allen Begriff von Mannigfaltigkeit warnen, und das in dem Ausdrucke vorkommende Mannigfaltige als abſolut Eins angeſehen wiſſen wollen.

§. 41.

Das Abſolute iſt daher auf dem transſcendentalen Standpunkt nichts anders, als *Ein* Handeln, das abſolut *einfach*, und auf keine Art *mannigfaltig* iſt. Ein ſolches Handeln kann nur *von ſich ſelbſt* abhängen; es iſt ſein eigner Grund. *Handeln, Handelndes*; und das, worauf das *Handelnde* gehet (es gehet aber nur auf ſich ſelbſt) iſt hier abſolut Eins. Das *Handeln* wird vorgeſtellt als *abſolutes* Subjekt, das *Handelnde* als *beſtimmtes* Subjekt, das durch ſich ſelbſt, als Objekt beſtimmt wird, und *das, worauf das handelnde Subjekt* gehet, erſcheint endlich als *Objekt*, das wieder gegenſeitig durch das Subjekt beſtimmt wird. Aber dieſes Mannigfaltige iſt ein bloſses Reſultat des Denkens. Sobald ich ſage, oder denke: Das Abſolute iſt ein Handeln, das nur *von ſich abhängt, ſich ſelbſt beſtimmt*, bin ich ſchon auf dem Gebiete des Denkens. Ich theile es in ein Subjektives, und Objektives, ob es gleich an ſich als unzertheilbar geſetzt werden muſs. Sofern es als unzertheilbar geſetzt wird, iſt es mir *abſolutes* Subjekt (abſolute Subſtanz, *oder* abſolute Urſache), das nur abſolute Einheit, und keine Syntheſis von zwey Beſtandtheilen ſeyn kann. Sofern ich es aber theile, und

noth-

nothwendig theilen muſs, wenn ich es denken ſoll, wird mir es zu einem *beſtimmten* Subjekt, und *beſtimmten* Objekt, als beſtehend aus zwey Gliedern, wovon jedes mit dem andern in Wechſelwirkung ſtehet, und folglich das Eine durch das Andere beſtimmt wird. Bleibe ich hier bey dieſer Wechſelbeſtimmung ſtehen, ſo hebe ich nothwendig den Charakter des Abſoluten auf. Ich muſs alſo dieſe Wechſelbeſtimmung, allen Geſetzen des Denkens zuwider, beſtimmen als *etwas*, das *ſchlechthin nicht Wechſelbeſtimmung ſeyn ſoll*. Nur durch dieſen abſoluten Akt, der keine *Syntheſis* (kein anknüpfendes Denken), ſondern eine *abſolute Theſis* (ein Setzen ſchlechthin, das durch kein Geſetz des Denkens beſtimmt wird), iſt, erhebe ich die Wechſelbeſtimmung zwiſchen Subjekt *und* Objekt wieder zum Abſoluten, und mache das Mannigfaltige — das Subjekt *und* Objekt — zur abſoluten Einheit — zum Subjekt-Objekt, oder zum abſoluten Subjekt. Denn der Ausdruck *Subjekt-Objekt* ſoll hier kein Mannigfaltiges, das verbunden iſt, keine *ſynthetiſche*, ſondern bloſs *abſolute* Einheit bezeichnen.

§. 42.

Beſtimmt man nun den weſentlichen Charakter des Abſoluten an ſich als ein bloſses Handeln, das gar nichts weiter als Grund oder Subſtrat vorausſetzt, das an ſich *abſolute* Einheit iſt, und nur auf dem Gebiete des Denkens als ein *Mannigfaltiges erſcheinet*, das

das folglich, wenn es richtig gedacht werden soll, allen Gesetzen des Denkens zuwider, als das absolute Gegentheil von allem Mannigfaltigen gedacht werden muss: so heisst dieses Bestimmen im eigentlichsten Sinne ein *philosophisches*, oder *transscendentales* Denken, in Gegensatz gegen das bloss *logische*, oder *gemeine*, *konkrete* Denken, das immer an einem *Gegebenseyn* entweder der Objektivität *überhaupt*, oder eines *bestimmten* Objektes hängt, und sich nie zur unmittelbaren Anschauung des absoluten Handelns erhebt, woraus erst der Begriff der Objektivität *überhaupt*, und eines *bestimmten* Objektes, als aus der lautersten Urquelle entstehet. Das absolute Handeln, als solches, und unvermischt von aller Beschränktheit ist aber nicht schon *gegeben*, so dass die Anschauung auf dasselbe, als ein Gegebenes gehen könnte. Auf dem Reflexionspunkte erscheint jede Handlung des Ich bestimmt, und beschränkt durch eine vorhergehende Handlung, und durch ein Objekt, auf das dieselbe gehet, oder vielmehr mit dem sie im Kampfe liegt. Aber das Ich setzt sich auch zugleich als frey, selbst auf dem Reflexionspunkte; es setzt sich folglich als das, welches die bestimmten Handlungen des Bewusstseyns *selbst* hervorbringt, und nennt daher dieselben im eigentlichsten Sinne *seine* Handlungen. Es schreibt sich daher eine Kraft zu, *absolut*, *bloss durch sich selbst* zu handeln, ohne dass sie durch irgend ein fremdes Princip bestimmt werde. Diese Kraft, absolut zu handeln, bestehet darinn, dass sie gleichsam aus der Un-

end-

endlichkeit irgend eine Schranke herausgreift, und ſich dadurch beſtimmt, und daſs ſie folglich an keine Schranke ſchlechthin gebunden iſt; ferner darinn, daſs ſie nach dem Zuſtande einer abſoluten Schrankenloſigkeit ſtrebt, und folglich die Idee des Ueberſinnlichen, Abſoluten, die ſie jedem beſtimmten Handeln in theoretiſcher, und praktiſcher Rückſicht zum Grunde legt, ſelbſt *ſchaffet*. Aber weder der gemeine Menſch, noch der Logiker iſt ſich dieſes *Schaffens* unmittelbar bewuſst, ſondern nur mittelbar durch das Produkt, das die Idee des Ueberſinnlichen ſelbſt iſt, inſofern ſie als gegeben erſcheint, und man daher nicht weiſs, wie man zum Beſitz derſelben gekommen iſt. Dieſe Idee, als gegeben, ſtellt ſich nicht als *abſolutes Handeln*, ſondern als *Ding an ſich* dar, deſſen Weſen ſich in undurchdringliche Dunkelheit verliert, und von dem man daher, ganz conſequent, auf dem logiſchen, und gemeinen Standpunkte behauptet, daſs man ſchlechthin nichts davon erkennen könne.

§. 43.

Nur der Philoſoph iſt ſich dieſes *Schaffens*, als ſolchen unmittelbar bewuſst. Er *reproducirt* es ausdrücklich in der Abſicht, um es als ein abſolutes Handeln unmittelbar anſchauen zu können. Er reproducirt es alſo mit vollem Bewuſstſeyn, und mit abſoluter Freyheit, ſtatt daſs es bey dem logiſchen, und natürlichen Verſtandesgebrauch, bewuſstlos, und durch Naturnothwendigkeit producirt wird. Der

Philo-

Philoſoph ſchauet das abſolute Handeln, das er eben producirt, im Handeln ſelbſt, nicht im Produkte, wo es als gegebene Idee erſcheint, an. Es *iſt* ihm *nicht gegeben*, ſondern *er giebt* ſich es *ſelbſt*, und ſchauet es zugleich als *nicht gegeben*, ſondern als wirklichen *Selbſtſchöpfungs-Akt* an. Daher heiſst auch dieſe Anſchauung mit Recht *überſinnlich*, *intellektuell*, weil ſie nicht auf irgend ein (nicht einmal *ideales*) Objekt, ſondern auf das überſinnliche, lebendige Princip ſelbſt, das eben das abſolute Handeln iſt, gehet; und iſt daher weſentlich verſchieden von jener Art der Anſchauung, die entweder von einem *beſtimmten* Objekt (im *conkreten* Denken), oder wenigſtens von der im Bewuſstſeyn gegebenen Objektivität *überhaupt* (wie im logiſchen Denken) abhängt, und daher auch in der höchſten, hier möglichen Abſtraktion, *ſinnlich* bleibt. Der Philoſoph kann ſich dieſes abſoluten Handelns, das mit jedem beſchränkten Handeln nothwendig verbunden iſt, rein, und abgeſöndert von jeder Schranke bewuſst werden, wenn er nämlich von allem Objektiven, ſelbſt von der Objektivität überhaupt abſtrahirt, und dann die Reflexion auf das, was übrig bleibt, das aber zugleich als rein und unvermiſcht von allem Objektiven *reproducirt* werden muſs, richtet. Dieſe letztere Foderung iſt darum nothwendig, damit die Anſchauung nicht auf etwas durch bloſse Abſtraktion Entſtandenes, und daher bloſs Gegebenes gehe. Der Philoſoph muſs ſich nämlich alles, was er anſchauet, ſelbſt geben.

Die-

Dieser Absolutheit des reinen Handelns kann man sich vorzüglich bewufst werden in den Akten des Wollens, besonders in jenen, wo sich die ganze Energie des Geistes auf einen Punkt concentrirt. Ich stehe z. B. vor einem Tyrannen, der mich durch Verheissungen und Drohungen zu einer Handlung bestimmen will, die das Bewufstseyn meiner eignen Würde verdammt. Ich bestimme mich, dem Tyrannen schlechthin nicht zu gehorchen, und wenn er auch mit dem Arm der Allmacht ausgerüstet wäre. Was ist denn dieses Bestimmen, wenn ich von dem Objekte der Handlung abstrahire, wozu mich der Tyrann zwingen will, und nur auf das Bestimmen, insofern es sich auf sich selbst stützt, von sich selbst ausgehet, und sich schlechthin geltend machen will, reflektire — was ist es anders, als absolutes Handeln, das ich mir selbst zuschreibe, und als das Wesen meiner Ichheit bestimme? — Eben so kann ich mir des absoluten Handelns in jedem bestimmten Akte des Denkens bewufst werden. Ich denke z. B. das Objekt A. Aber ich bin mir zugleich bewufst, dafs ich auch jedes andere Objekt aus dem Gebiete der Unendlichkeit gleichsam hätte herausgreifen, und durch eine ganz freye Reflexion bestimmen können. Mein Denken ist schlechthin an kein Objekt ausschlüssig, auch nicht einen Augenblick lange, gebunden. Was ist denn das in mir, das nach Belieben jedes einzelne Objekt, so wie die Objektenwelt überhaupt gleichsam vor sein Tribunal citirt, und richtet? Kann es als etwas anderes gedacht werden,

denn

denn als ein Handeln, das über alles Objektive überhaupt erhoben ist, und sich seine Objekte, zwar nach nothwendigen Gesetzen, aber doch *selbst* macht? Ein Handeln, dem nicht wieder etwas Objektives vorausgesetzt werden darf, wodurch es bestimmt werde? Nur weil unser Denken nothwendig anknüpfend ist, setzt man etwas als Substrat voraus. Aber dieses Substrat ist kein *realer*, sondern bloss *idealer* Anknüpfungspunkt, der folglich ausser dem Gebiete des Denkens, insofern das Reale *an sich* gesetzt werden soll, gar keine Gültigkeit hat. Wir können nur *unter der Bedingung* denken, dass wir anknüpfend verfahren, und folglich auch das Absolute anknüpfen, sobald wir es denken wollen; aber die Realität des Anknüpfungspunktes gehet nicht weiter, als die gesetzte Bedingung gehet; sonst würde das Absolute selbst aufgehoben, wenn das Substrat, das wir ihm, durch die Gesetze des Denkens genöthigt, unterlegen, etwas Reales an sich wäre. Auf dem transscendentalen Standpunkte muss daher dieser Anknüpfungspunkt als schlechthin Nichts bestimmt werden, insofern die Rede ist von dem, was er ausser dem Gebiete der Erscheinung seyn soll.

§. 44.

Gehet man nun von einem absoluten Handeln, als dem Ur-Realen, und als dem Grunde alles dessen, was im Bewusstseyn als *gegeben* vorkommt, aus, so entstehet daraus ein Denken, das man *Philoso-*

losophiren, welches von dem bloſsen *Raiſonniren* wohl zu unterſcheiden iſt, nennt. Das *Raiſonniren* ſetzt immer ſchon ein Princip als *gegeben* (eine Prämiſſe) voraus, an das ſich das Raiſonnement anſchlieſset. Das *Raiſonniren* iſt eine bloſs *logiſche* Funktion der Vernunft, die auch *formal* heiſsen kann, weil die Objektivität *überhaupt* nach ihren *gegebenen* Grundbeſtimmungen die abſolute Form iſt, nach der ſich alles beſtimmte Denken richten muſs. Aber das Philoſophiren *giebt ſich* mit abſoluter Freyheit das Princip *ſelbſt*, nach welchem es alles *Gegebenſeyn*, ſelbſt der Objektivität überhaupt, beſtimmt. Was aber im Bewuſstſeyn gegeben iſt, und daher durch ein über alles Gegebenſeyn erhabenes Princip beſtimmt, und deducirt werden kann, beſtehet theils in der *Form* des Denkens, oder den Geſetzen deſſelben, deren Inbegriff das ganze Weſen der Objektivität überhaupt ausmacht, theils in den urſprünglichen, und weſentlichen Objekten des Bewuſstſeyns, die nach jenen Geſetzen gedacht werden. Dieſe ſind Ich, Nicht-Ich, oder Natur, und Gottheit. Dieſe Objekte ſind in jedem Bewuſstſeyn nothwendig gegeben, und ohne ihr Gegebenſeyn iſt gar kein Bewuſstſeyn möglich. Man kann alſo entweder über die Geſetze des Denkens, oder über die urſprünglichen Objekte, die nach jenen Geſetzen gedacht werden, philoſophiren. Im erſten Falle entſtehet *transſcendentale* Logik, im zweyten Transſcendental-Philoſophie überhaupt, oder Metaphyſik, von welcher die transſcendentale Logik, un-

ter dem Namen *Ontologie*, nur ein Theil ist. Die Ontologie ist nichts anders, als die *transscendentale Deduktion* des Bewufstseyns *überhaupt*, die wenn sie vollständig ist, mit Recht transscendentale Logik heissen kann.

§. 45.

Wir haben bisher weitläufig gezeigt, wie nothwendig die *transscendentale* Ansicht der Objektivität überhaupt, und ihrer Grundbestimmungen sey. Ohne dieselbe sieht man alles verkehret, und hält die blofs *logische* Ansicht der Objektivität überhaupt, und ihrer Gesetze als die *ursprüngliche*, und *reale*. Daher wird es unvermeidlich, dafs man diese durchaus täuschende Ansicht, insofern dadurch das *eigentliche Reale* charakterisirt werden soll, auf das Gebiet der Philosophie überträgt, und sich in lauter unauflösliche Widersprüche verwickelt. Die blofs *formale* Logik, ohne die Leitung der *Transscendentalen*, weit gefehlt, den Weg zur Wahrheit zu bahnen, ist vielmehr die wahre Verführerinn zum Irrthum, die bisher alle Philosophen verblendete, und in ein Labyrinth von Verirrungen verwickelte.

§. 46.

Es macht dem philosophischen Geiste *Kants* Ehre, dafs er der erste war, der das absolute Bedürfnifs einer transscendentalen Logik bestimmt einsah,

ſah, und einen Verſuch dazu machte, wenn gleich dieſer Verſuch gänzlich miſslungen iſt. Dadurch bahnte er andern Denkern den Weg, der Wahrheit näher zu kommen, und endlich eine transſcendentale Logik zu Stande zu bringen. *Kants* Verſuch muſste aber darum miſslingen, weil er die transſcendentale Logik auf ein Gegebenſeyn baute. Nach ſeiner Behauptung iſt das Letzte, worauf man kommen kann, die urſprünglich *ſynthetiſche* Einheit der Apperception, die mit der analytiſchen gegeben iſt, und deren man ſich ſelbſt nur durch eine *Analyſis* des *concreten* Denkens, und durch *Abſtraktion* von den individuellen Beſtimmungen deſſelben bewuſst werden kann. Das „Ich denke" iſt ihm der Grund alles *beſtimmten* Denkens, das durch jenes Einheit erhält, weil es durchaus auf daſſelbe bezogen werden muſs. Das Ich iſt ihm daher ſelbſt die *urſprünglich ſynthetiſche* Einheit des Bewuſstſeyns, ein bloſses Vorſtellungsvermögen, das ſchon urſprünglich in ein Subjektives, *und* Objektives getrennt iſt. Er leitet das *beſtimmte* Denken von dem *denkenden Ich überhaupt* her. Aber was iſt denn das Ich auſser der Sphäre des Denkens? Das läſst ſich durchaus nicht beſtimmen. Es iſt ein *abſolutes Seyn* (Ding an ſich), von deſſen Weſen wir ſchlechterdings nichts erkennen können. *Kant* gehet alſo nicht über die *Analyſis* und *Syntheſis* hinaus; er weiſs nichts von einer *abſoluten Theſis*, wodurch die Syntheſis, und Analyſis begründet wird. Es iſt keine Syntheſis möglich ohne Analyſis, und keine Analyſis ohne

Syn-

Synthesis. *Kant* bauet also die transscendentale Logik, und die ganze Philosophie auf einen Zirkel, wodurch alle Realität verlohren geht. Daher führet auch die Kritik, bey consequenter Denkart, auf einen unvermeidlichen Skepticismus. weil sie in alle die Widersprüche verwickelt, die wir weitläufig entwickelt haben, wenn man nicht über die Analysis, und Synthesis hinausgehet. Die Verehrer *Kants*, grösten Theils geblendet durch seine Authorität, haben ihm alles das, was er über transscendentale Logik gesagt hat, ohne Prüfung nachgebethet. Die Logiken der *Kantianer* sind daher um nichts besser, als die vorhergehenden. In der *Wissenschaftslehre* liegen zwar, aber für die meisten Denker beynahe ganz unsichtbar, die Principien zu einer transscendentalen Logik. Aber weder *Fichte* noch irgend einer seiner Anhänger hat noch eine Logik geliefert, die man im eigentlichsten Sinne *transscendental* nennen könnte. Es existirt also noch keine *transscendentale* Logik, ob gleich eine grosse Menge der Logiken diesen Schild aushängt. Auf Benennungen kommt es hier nicht an, sondern auf die Sache selbst.

§. 47.

Nur durch die *transscendentale* Logik wird erst die *formale* eine höchst nützliche, und nothwendige, ja schlechthin unentbehrliche Wissenschaft — der eigentliche *Canon* alles wissenschaftlichen Verstan-

ſtandesgebrauches. Iſt einmal durch die transſcendentale Logik das Gebiet des eigentlichen Realen, nach ſeinem wahren Grundcharakter, gegen allen dialektiſchen Schein ſicher geſtellt, dann muſs ein conſequentes Denken auf lauter Wahrheit führen. Aber ohne transſcendentale Logik werden die Grundbeſtimmungen der *bloſs formalen* Logik in das Gebiet der ganzen Philoſophie, und von da aus in alle einzelnen Wiſſenſchaften übergetragen, indem man den logiſchen Schein als das Wahre an ſich anſieht. So wird die Philoſophie ſelbſt zur bloſsen Logik herabgewürdigt, und in allen Wiſſenſchaften herrſchet ein bloſses Begriffenſpiel ohne Haltung, und Sinn. Die Logik ſchneidet allen Weg zur Wahrheit ab, ſofern ſie bloſs formal iſt. Selbſt die Formen des Denkens ſind ohne transſcendentale Logik ganz unverſtändlich, und nichts, als *qualitates occultae*, die wenn ſie doch beſtimmt werden, ſich in lauter Widerſprüche verwandeln. Ohne das Auge der transſcendentalen Logik tappet man auf dem Gebiete der bloſs formalen unter lauter Finſterniſſen herum, und kann auch nicht die unbedeutendſte Frage, z. B. was ein bejahendes, oder verneinendes Urtheil ſey, beantworten. Alſo der Verſuch, eine transſcendentale Logik zu Stande zu bringen, iſt von höchſter Wichtigkeit, und wenn er auch nur halb gelungen iſt, höchſt verdienſtvoll. Inwiefern nun unſer Verſuch, der in ſeiner Art der erſte iſt, gelungen ſey, mögen ſachverſtändige Männer beurtheilen.

Logik.

Erstes Hauptstück.

Von dem Bewusstseyn überhaupt.

§. 43.

Wir haben es in der Logik nicht mit dem *conkreten* Denken, das sich immer auf ein *bestimmtes*, *individuelles* Objekt beziehet, sondern mit dem von allen *bestimmten* Objekten *abstrakten*, und nur auf den Begriff der Objektivität *überhaupt* reflektirenden Denken zu thun. Die ursprünglichen Gesetze des Denkens überhaupt in Eins zusammengefasst machen das aus, was man Objektivität überhaupt nennt. Den Begriff der Objektivität überhaupt, oder die Gesetze des Denkens, insofern ihnen jedes Objekt, als solches, nothwendig unterworfen ist, entwickeln, ist daher Eines, und dasselbe Verfahren des menschlichen

 Geistes,

Geistes, wodurch die Wissenschaft zu Stande kommt, die man *Logik* nennt. Die Logik ist daher nothwendig *allgemein*; und es giebt keine *besondere*. Was man besondere Logik nennt, ist eigentlich nur *Methodenlehre* einer einzelnen Wissenschaft. Die Logik begreift die Regeln für den scientifischen Verstandesgebrauch überhaupt; sie ist der *Canon* des Verstandes, die Conditio, sine qua non bey der wissenschaftlichen Behandlung jedes möglichen Gegenstandes. Sie ist aber kein *Organon* zur Hervorbringung des an sich Wahren, des eigentlichen Realen. Was man natürliche Logik nennt, ist nichts, als der natürliche Verstandesgebrauch selbst, wo man zwar die Gesetze des Denkens befolgt, aber ohne sich derselben besonders bewusst zu werden. Der natürliche Verstandesgebrauch ist zur wissenschaftlichen Behandlung der Gegenstände, oder zur Sicherheit des wissenschaftlichen Wissens noch nicht hinreichend. Denn wenn man auch von einer *realen* Wahrheit ausgehet, so kann es doch, wenn man sie wissenschaftlich entwickeln, und darstellen will, leicht geschehen, dass man durch einen unrichtigen Schluss auf den Weg des Irrthums ausgleite, wenn man die Gesetze des Denkens nicht genau kennet, und bey der wissenschaftlichen Behandlung eines Gegenstandes sie nicht immer im Auge hat. Die Vernunft muss also dahin streben, die Gesetze des Denkens *pragmatisch* kennen zu lernen, oder sie aus einem Grundgesetze, das bestimmt aufgestellt wird, vollständig abzuleiten,

und

und auf ſolche Art eine allgemeine Logik wiſſenſchaftlich zu errichten.

§. 49.

Soll die Vernunft die Geſetze *pragmatiſch* kennen lernen, ſo darf ſie ſich mit dem bloſsen Gegebenſeyn derſelben nicht zufrieden ſtellen, welches dann zum Vorſchein kommt, wenn man von allen beſtimmten Objekten abſtrahirt, und dann die Reflexion auf den übrig bleibenden Begriff der Objektivität überhaupt richtet. Denn in dieſem liegen alle Geſetze des Denkens, und dieſe letztern ſind, wenn ſie objektiv angeſehen, und in Eins zuſammengefaſst werden, nichts anders, als der Begriff der Objektivität überhaupt. Der menſchliche Geiſt bringt bewuſstlos die nothwendigen *Handlungsweiſen*, die man auf dem Reflexionspunkte *Formen*, oder *Geſetze* des Denkens nennt, ſelbſt hervor, und ſetzt ſie zuſammen. Dieſes beſtimmte, mannigfaltige Handeln, und Verbinden deſſelben iſt, ſobald man darüber reflektirt, als *Akt*, verſchwunden, und erſcheint nur als *Produkt*, von dem man nicht weiſs, wie man zu dem Beſitze deſſelben gekommen iſt. Es erſcheint als die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit, die allen übrigen, in dem *conkreten* Denken vorkommenden ſynthetiſchen Einheiten zum Grunde liegt; als Objekt überhaupt, wodurch jedes individuelle Objekt beſtimmt werden muſs, und inſofern als Ding an ſich, das von keinem andern Dinge

mehr abhängt, ſondern von dem vielmehr alle möglichen Dinge, die gedacht werden ſollen, abhängen.

Es hat freylich den Schein, als wenn das (logiſche) Ding *überhaupt*, und das (metaphyſiſche) Ding *an ſich* von einander unterſchieden wären. Zu dem Begriffe des Dinges überhaupt, ſagt man, kommt man bloſs auf dem Wege der Abſtraktion. Wenn man nämlich von allen beſtimmten Dingen abſtrahirt, und die Grundbeſtimmungen, die allen denkbaren Dingen gemein ſind, zuſammenfaſſet, ſo erhält man den Begriff eines Dinges *überhaupt*. Dieſer Begriff iſt alſo abhängig von den *individuellen* Begriffen der Dinge. Denn wenn ich von dieſen letzteren abſtrahiren, und nur auf die Merkmale, die allen Dingen gemein ſind, reflektiren will, um den Begriff des Dinges überhaupt zu Stande zu bringen, ſo müſſen mir die individuellen Begriffe ſchon gegeben ſeyn. Da nun der Begriff des Dinges *überhaupt* offenbar ein bloſses Produkt der Abſtraktion von den Begriffen der *beſtimmten* Dinge iſt, ſo kann man nicht ſagen, daſs die letzteren von dem erſteren, als Grunde, abhängen. Vielmehr iſt es ganz umgekehrt. Aber das Ding *an ſich* wird nicht bloſs jedem beſtimmten Dinge, ſondern auch dem Dinge überhaupt, als einem Produkt der Abſtraktion von denſelben, vorausgeſetzt. Es kündigt ſich als etwas *Reales*, ja als das *Ur-Reale* an; ſtatt daſs man ſich deutlich, wenn man auf ſein Verfahren bey dem Abſtrahiren

ſtrahiren reflektirt, des Dinges *überhaupt*, als eines bloſsen *Gedankendinges*, und *Produktes* der Abſtraktion bewuſst wird, dem man folglich auſser dem Bewuſstſeyn keine Realität zuſchreiben kann.

§. 50.

Der Grund dieſes ſcheinbaren Unterſchiedes liegt in der urſprünglichen Form des Bewuſstſeyns überhaupt, das nothwendig in Subjektivität, und Objektivität zerfällt. Beydes iſt aber an ſich kein *Beſtehen*, oder *Seyn*, — ein Etwas, das erſt *iſt*, und ſich dann zum *Handeln* beſtimmt, oder dazu beſtimmt wird — ſondern ein bloſses Handeln, das theils *ſynthetiſch*, theils *antithetiſch* (analytiſch) iſt. Das logiſche Subjekt (das Ich, als Vorſtellungsvermögen beſtimmt) iſt ein *ſynthetiſches* Handeln, das ſich durch die Selbſtanſchauung ſelbſt zum Objekt macht, und ſolches ſich ſelbſt entgegenſetzt. Schon in dem ſynthetiſchen Handeln liegt das antithetiſche, und dann in dem antithetiſchen das ſynthetiſche. Es iſt keine Syntheſis möglich ohne Antitheſis, und keine Antitheſis ohne Syntheſis. Aber keine dieſer Handlungen iſt möglich ohne eine *abſolute Theſis*. Dieſe liegt über den Reflexionspunkt hinüber, und zerfällt in der Erſcheinung (auf dem Reflexionspunkte) als eine Syntheſis, und Antitheſis, und umgekehrt; oder mit andern Worten, als ein Subjektives (ein Vorſtellendes) und Objektives (Vorgeſtelltes — Produkt des Vorſtellenden). Beydes iſt aber an ſich abſolut

ſolut Eins, und erſcheint nur auf dem Reflexionspunkte als einander entgegengeſetzt. Die Entgegenſetzung iſt alſo eine bloſse Erſcheinung. Das Bewuſstſeyn an ſich (das Ich als abſolutes Subjekt beſtimmt) iſt nichts, als *Ein*, und daſſelbe abſolute Handeln, das, inſofern es weſentlich ſelbſt anſchauend iſt, nothwendig in ein Subjektives, und Objektives zerfällt, wodurch es den Charakter der Abſolutheit verliert. Denn das Subjektive iſt nur beſtimmbar durch das Objektive, und dieſes durch jenes.

Das Verfahren des menſchlichen Geiſtes iſt immer *thetiſch*, *ſynthetiſch*, und *antithetiſch*. Es wird urſprünglich *ſchlechthin geſetzt*. Dieſes *Setzen ſchlechthin* iſt die Urhandlung des menſchlichen Geiſtes. Aber da das Ich ein Handeln iſt, das ſich zugleich nothwendig anſchauet, ſo kann auch das *Setzen ſchlechthin* nicht gedacht werden, ohne daſs es ſich ſelbſt anſchauet; dadurch wird es zugleich ein Entgegenſetzen. Das Setzen, das ſich ſelbſt anſchauet, iſt gegen ſich ſelbſt gekehrt; folglich ein Setzen, und Entgegenſetzen zugleich. Das erſte iſt nur durch das zweyte, und das zweyte durch das erſte beſtimmbar; daher verliert beydes den Charakter der Abſolutheit.

Das Ich erſcheint als Subjekt, und als Objekt. Inſofern beydes einander abſolut entgegengeſetzt iſt, hebt ſich das Ich ſelbſt auf. Es iſt abſolute Zweyheit. Das Subjektive, und Objektive iſt ſich

wenig-

wenigstens in Absicht auf seine Endpunkte absolut einander entgegengesetzt. Wenn gleich durch die Wechselbestimmung das Subjektive dem Objektiven *ähnlich* ist, so ist sich doch beydes nicht *schlechthin gleich*. Das Subjektive wird bestimmt durch das Objektive, und dieses wird wieder durch jenes bestimmt. Iedes ist daher bestimmt, und bestimmend zugleich; und hierinn sind sie beyde einander gleich. Iedes ist ein bestimmtes und bestimmendes *Etwas*. Das ist die innere Seite, die sie sich einander zukehren. Aber das Objektive ist doch nie das Subjektive, und dieses nicht jenes. Ihre Endpunkte sind Merkmale, die einander schlechthin entgegengesetzt sind. So erscheinen beyde auf dem Reflexionspunkte. Das *objektive* Ich wird daher gedacht als *Ding an sich*; das *subjektive* aber als ein blosses *Vorstellungsvermögen*, das die Natur des objektiven Ich, wie es an sich ist, nie ergründen könne. Das subjektive Ich beziehet sich zwar auf das objektive, als Ding an sich; und dieses beziehet sich auf das subjektive. Sie sind beyde Etwas; und hierinn sind sie einander gleich. Aber nur das subjektive Ich kann sich, als solches, erkennen. Es ist ein blosses Vorstellungsvermögen, in dem die Formen des Vorstellens liegen, und durch Selbstanschauung, und Reflexion durchaus aufgefasst werden können. Aber das objektive Ich ist das, was dem ganzen Vorstellungsvermögen zum Grunde liegt; das sich zwar in dem Vorstellenden abzuspiegeln scheint, ohne dass man jedoch je wissen kann, ob es sich so abspiegelt,

wie

wie es an ſich iſt, und ob es nicht durch die Form des Vorſtellens, in die es aufgenommen wird, ſeinen urſprünglichen Charakter ganz verliert. Nach dieſer Anſicht würde alſo das ſubjektive Ich (das *vorſtellende*) durch das objektive (das *an ſich ſeyende*) urſprünglich ganz beſtimmt. Nur inſofern dieſes auf eine durchaus unbegreifliche Art ſchon beſtimmt iſt, könnte es erſt jenes beſtimmen, aber nur als etwas ſchlechthin Unbekanntes, und Unerkennbares, oder als etwas Unbeſtimmtes, und Unbeſtimmbares (als Ding an ſich). Das ſubjektive Ich, als ſolches, iſt ſich durchaus erkennbar; das objektive aber ſchlechthin unerkennbar. Folglich iſt das Eine das abſolute Gegentheil von dem Andern. Es iſt eine abſolute Duplicität ſchon bey dem Urſprunge des Bewuſstſeyns da, die nie auf Einheit zu bringen iſt.

§. 51.

Aber das Ich ſoll ſchlechthin Eins ſeyn; es ſoll ſich nicht widerſprechen, und aufheben. So ſetzt jeder Menſch vor aller Reflexion. Und nur durch dieſes abſolute Setzen iſt Bewuſstſeyn überhaupt möglich. Ieder Menſch findet ſich zwar in der Reflexion als ein ſubjektives, und objektives Ich, und beydes wieder als ein Mannigfaltiges von Vorſtellungen, als verſchiedenen Modifikationen des Bewuſstſeyns; aber er knüpft beydes an *Ein* und daſſelbe Ich, das ſich in der Erſcheinung gleichſam in Zweyheit ſpaltet. Er ſieht ſich als *Eine* und dieſelbe Kraft an,

an, die alle Bestimmungen des Bewusstseyns, folglich auch die Grundbestimmungen desselben (das subjektive, und objektive Ich) selbst hervorbringt. Der Philosoph fragt nun, was *diese Kraft* sey? Bestimmt man diese auf dem Reflexionspunkte nach der Ansicht des logischen, und concreten Denkens, so muss man ihr wieder ein Substrat unterlegen, dem sie inhäriren soll. Und so geräth man wieder in den Zirkel des Subjektiven, und Objektiven, den man vermeiden wollte; und der Widerspruch ist erneuert. Das Ich ist hier ein Substrat einer *absoluten* Kraft, die eben darum, weil sie nicht für sich selbst bestehen kann, und von einem andern Etwas abhängt, nicht absolut seyn kann, welches ein offenbarer Widerspruch ist. Das ursprüngliche Bewusstseyn ist hier wieder absolute Zweyheit, keinesweges aber Einheit. Und doch spricht man in allen Logiken von *Einheit* des Bewusstseyns, die, so lange man aus dem Zauberkreis des subjektiven, und objektiven Ich nicht heraustreten kann, schlechthin unmöglich ist. Ein grosser Mann hat von der Einheit des Bewusstseyns gesprochen; und auf seine Authorität gestützt, hält man sich berechtigt, dasselbe hundert, und tausendmal nach zu sprechen, ohne zu wissen, dass man auf dem Standpunkte, auf dem man sich befindet, einen offenbaren Widerspruch allem Denken zum Grunde leget. Aber die absolute Einheit des Bewusstseyns, an die wir jede individuelle Einheit, folglich auch die Grundeinheiten des Bewusstseyns, das subjektive, und objektive Ich knüpfen, ist doch im Bewusstseyn

selbst

felbſt gegeben. Es iſt unläugbare Thatſache des Bewuſstſeyns, daſs wir das ſubjektive, und objektive Ich an *Ein* Ich knüpfen, das *an ſich* nichts Mannigfaltiges mehr ſeyn kann, ſondern abſolute Einheit ſeyn muſs.

§. 52.

Gut! Aber dann vergeſſe man ja nicht, daſs man das Ich an ſich als abſolut *Eins* ſchlechthin geſetzt hat; und mache nicht hinterher, entweder im Verlaufe des Räſonnements, oder, wenn man den Urſprung des Bewuſstſeyns erklären will, ſolche Beſtimmungen, wodurch die abſolute *Einheit* des Ich wieder aufgehoben, und in abſolute *Zweyheit*, die ein Widerſpruch iſt, verwandelt wird. Die abſolute Einheit des Bewuſstſeyns iſt *gegeben*, ſagt man. Aber der Philoſoph muſs alles, was gegeben iſt, erklären; er kann nicht bey dem Gegebenſeyn ſtehen bleiben. Er muſs unterſuchen, was das Gegebene *an ſich* iſt, und dann unter welchen Bedingungen es möglich iſt. Denn es iſt leicht möglich, daſs in dem Gegebenen, als ſolchem, Merkmale mit vorkommen, die dem abſoluten Charakter des gegebenen Objektes widerſprechen. Es kann in dem Gegebenſeyn eines Objektes ein dialektiſcher Schein liegen, der ſich über das Objekt ſelbſt verbreitet, und ſeinen urſprünglichen Charakter in Abſicht auf das, was es an ſich iſt, ganz verunſtaltet, und daher macht, daſs, wenn man denſelben nach dieſem täuſchenden Scheine be-

ſtimmen

ſtimmen will, man ihn ganz unrichtig beſtimmt. Es kann ſeyn, das auf dem Reflexionspunkte das Reale überhaupt ein ſolcher Nimbus umgiebt, der erſt entfernt werden muſs, wenn man nicht Gefahr laufen will, durchaus unrichtig zu ſehen, und jede Realität, als ſolche, mit Grundbeſtimmungen auszuſtatten, die dem Charakter des Realen gänzlich widerſprechen. Das iſt der entſcheidende Grund, warum der Philoſoph bey keinem Gegebenſeyn ſtehen bleiben darf. Er muſs unterſuchen, wie das Gegebenſeyn überhaupt entſtehet, und nicht bloſs einen Grund deſſelben unbeſtimmt vorausſetzen (das thut jeder gemeiner Menſch; denn es liegt ſchon in dem urſprünglichen Verſtandesgebrauche, daſs jedes *Seyn*, alſo auch das Gegebenſeyn als entſtanden angeſehen wird, und folglich wenigſtens ein unbeſtimmter Grund vorausgeſetzt werden muſs); ſondern er muſs den letzten Grund deſſelben beſtimmt aufſtellen, und daraus das Gegebenſeyn *genetiſch* ableiten. Nur ſo wird der dialektiſche Schein, der in dem Gegebenſeyn liegt, beſtimmt erkannt, und von dem eigentlichen Realen abgeſondert, das dann rein, wie es an ſich iſt, zurückbleibt, und folglich ebenfalls beſtimmt erkannt werden kann. Dann wird ſichs auch zeigen, was von dem Dinge *überhaupt*, und dem Dinge *an ſich* zu halten, und ob dieſe Begriffe an ſich verſchieden, oder abſolut identiſch ſind. —

Man

Man behauptet, daſs die abſolute Einheit des Bewuſstſeyns gegeben ſey, und daſs folglich dieſelbe auf keine Art aufgehoben werden dürfe, weil an ſie jede ſynthetiſche Einheit angeknüpft werden müſſe, und man hebt doch dieſelbe bey der Unterſuchung von dem Urſprunge des Bewuſstſeyns ſogleich wieder auf. Denn man behauptet, daſs das Bewuſstſeyn nur inſofern möglich ſey, als etwas durch das Ich *producirt*, und etwas *von auſsen gegeben* werde. Das, was das Ich producire, ſey die *Form*, und das, was durch ein fremdes Princip dem Ich gegeben werde, der *Stoff* des Bewuſstſeyns. Und doch ſoll das Bewuſstſeyn urſprünglich abſolut *Eins* ſeyn. Iſt das nicht widerſprechend? Dieſer Widerſpruch herrſchet in allen Logiken, am ſtärkſten aber in den Logiken der *Kantianer*. Dieſe letzteren berufen ſich immer auf die Einheit des Bewuſstſeyns, und ſetzen ſie voraus. Aber ſobald ſie auf die Erklärung des Bewuſstſeyns in Abſicht auf ſeinen Urſprung kommen, ſo zeigt ſichs, daſs nach dieſer Erklärung das Bewuſstſeyn ein doppeltes Produkt von zwey fremdartigen, und einander ſchlechthin entgegengeſetzten Principien, nämlich von Ich, und Nicht-Ich ſey. Dieſe abſolute Zweyheit wird nicht nur auf das ganze Gebiet der Logik, ſondern auch der Philoſophie übergetragen, und das *eigentliche Reale*, und nicht bloſs das *Gedankending*, nach dieſem widerſprechenden Charakter beſtimmt. Man hat ſich ſeit mehreren Iahren noch nicht ſatt lachen können über den abentheuerlichen Unſinn, der in der Behauptung

liegen

liegen ſoll, daſs das eigentliche Reale nichts, als ein Handeln ſey ohne alles Subſtrat; daſs das Seyn, oder Subſtrat, nichts anders ſey, als der Schatten des Realen, und folglich *an ſich* nichts. — Wer immer den Urſprung des Bewuſstſeyns ſo erklärt, daſs dem Bewuſstſeyenden der Stoff des Bewuſstſeyns von auſsen kommen ſoll, der kann keine Einheit des Bewuſstſeyns annehmen, ohne ſich zu widerſprechen. Es iſt nothwendig *Zweyheit*, das auf dieſem Wege nie *Einheit* werden kann.

§. 53.

Es hilft nichts, wenn die *Kantianer* das urſprüngliche Bewuſstſeyn, als *ſynthetiſche* Einheit, beſtimmen. Denn die ſynthetiſche Einheit läſst ſich nicht denken ohne *abſolute* Einheit. Und dieſe iſt das abſolute Princip, das ein ungleichartiges Mannigfaltiges, in Eins verbindet. Wer *urſprünglich* eine ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, als den Grundcharakter deſſelben, ſetzt, der muſs auch annehmen, daſs daſſelbe aus zwey ungleichartigen Beſtandtheilen zuſammengeſetzt ſey. Aber dann muſs er die Möglichkeit der Syntheſis des urſprünglich Ungleichartigen, und abſolut Entgegengeſetzten zeigen. Und dieſer Beweis möchte wohl ganz unmöglich ſeyn. Ich, und Nicht-Ich ſind an ſich einander abſolut entgegengeſetzt; folglich ſind es auch ihre Produkte. Man mag nun das Ich, oder Nicht-Ich als das Princip der Syntheſis ſetzen, ſo wird immer etwas ſchlechthin

hin Unmögliches vorausgesetzt, nämlich, dass durch irgend ein Princip das, was *an sich absolut entgegengesetzt* ist, in Harmonie gebracht werden könne. Ieder Logiker muss eingestehen, dass so etwas selbst die Gottheit nicht vermöge. Und das Ich sollte ein solches Wunder thun können? Das Ich, das den Kantianern, und Antikantianern so verächtlich, und unmächtig ist, dass sie den Urheber der Transscendental-Philosophie zu einem Atheisten machten, weil er behauptete, dass das Ich, seinem übersinnlichen Charakter nach, etwas mehr, als blosse synthetische Einheit sey? —

Wir wollen nun den Ursprung des Bewusstseyns untersuchen. Wir gestehen zum voraus zu, dass auf dem Standpunkte der Reflexion, der auf ein Gegebenseyn gehet, das Ich nichts anders sey, als eine Synthesis des Mannigfaltigen; und dann geben wir als unläugbare Thatsache zu, dass in dem Bewusstseyn immer eine Beziehung des synthetischen (des *subjektiven*, und *objektiven*) Ich auf eine absolute Einheit geschehe. Aber wo liegt diese absolute Einheit? Im Ich, oder im Nicht-Ich? Das ist durch diese Thatsache noch nicht ausgemacht. In einem von beyden muss sie freylich liegen. Aber wo ist das Denkgesetz, wodurch bestimmt würde, welches von diesen beyden Principien die absolute Einheit enthalte, wodurch die Synthesis zu Stande gebracht wird? Von welchem dieser beyden Principien soll ich ausgehen, um die synthetische Einheit

des

des Bewufstfeyns zu erklären? Kann mir denn hier der Satz des Widerfpruches, der, nach der Behauptung der Logiker fo grofse Wunder thun foll, dafs durch denfelben nicht nur alles *logifche*, fondern auch alles *reale* Denken, beftimmt werden foll, etwas helfen, und mich belehren, von welchen Princip ich ausgehen foll? Es ift hier von keinem Anknüpfen an ein höheres Princip, von keiner Synthefis, fondern von einer *abfoluten Thefis* die Rede, wodurch erft alles Anknüpfen möglich wird. Darum ift auch hier der Satz des Widerfpruches gar nicht anwendbar. Wer fieht nicht ein, dafs das *abfolute Setzen* eines Princips, woraus alles Denken abgeleitet werden foll, etwas ganz anders ift, als das *blofse Denken*, das immer anknüpfend ift? Erft wenn ich mich mit abfoluter Freyheit beftimmt habe, ob ich von dem Ich, oder Nicht-Ich als Princip alles Denkens ausgehen *wolle*, und das Eine oder das andere wirklich als folches abfolut gefetzt habe, nicht als etwas, das an ein höheres Etwas zu knüpfen fey, fondern an das vielmehr jedes mögliche Etwas geknüpft werden müffe, erft dann tritt der Satz des Widerfpruches in feiner vollen Gültigkeit ein, der, wie wir noch zeigen werden, mit dem Satze des Grundes, und der Identität ganz identifch ift. Denn erft nach dem abfoluten Setzen irgend eines Princips fängt das eigentliche Denken an, welches immer ein *fynthetifches* Verfahren des menfchlichen Geiftes, ein Anknüpfen an ein höheres, und zuletzt abfolut höchftes Princip ift, das nicht wieder gefetzt wird vermittelft

mittelſt eines *Anknüpfens*, oder Denkens, ſondern eines *abſoluten Wollens*. Ich gehe von dem Ich, oder Nicht-Ich, als Princip alles Denkens aus, um mir dadurch das Denken zu erklären, nicht weil ich ſchon zum voraus weiſs, daſs durch das Eine, oder das Andere alles erklärt werden könne, was erklärt werden ſoll, alſo nicht weil ich Eines von dieſen Principien ſchon zum voraus als *wirklichen* abſoluten Realgrund *denke*, ſondern weil ich ſchlechthin von dem Einen, oder dem Andern ausgehen *will*. Ich *will* erſt einen Verſuch machen, ob ſich das Denken überhaupt, das nichts anders iſt, als das Bewuſstſeyn auf dem Reflexionspunkte, wo mir immer ſchon etwas als Anknüpfungspunkt gegeben iſt, aus dem Princip erklären laſſe, das ich ſchlechthin ſetze. Erſt nachdem ich es ſchlechthin geſetzt habe, denke ich es. Denn wenn ich es denken will, muſs es für mich ſchon da ſeyn; und es kann für mich nur da ſeyn, inſofern ich es abſolut geſetzt habe.

Ich denke es aber nicht in einer *aufwärts*, ſondern in einer *abwärts* ſteigenden Syntheſis. Ich deducire nämlich aus demſelben das, was nothwendig entſtehen muſs, wenn das vorausgeſetzte Princip als ſchlechthin thätig, und als beſtimmend alle Thätigkeit, die in der Erſcheinung vorkommt, geſetzt wird; oder ich entwickele die *Bedingungen*, unter welchen das abſolute Princip als real gedacht werden muſs. So knüpfe ich daſſelbe in einer abwärts ſteigenden Syntheſis an ſeine Folgen, als Bedingungen.

Sind

Sind diese vollkommen erschöpft, so muſs ich wieder, wie in einem geschlossenen Kreise, auf den Punkt zurück kommen, von dem ich ausgegangen bin. Die letzte Bedingung ist zugleich der absolute Grund. Hier wird also Grund und Bedingung absolut identisch. Wir wollen setzen, A werde als absolutes Princip von B C D bis Z gesetzt. Ich gehe dann in der Deduktion so zu Werke. Ich setze, daſs aus A folgen müsse B. B ist also die *Bedingung* von A nicht der *Grund*. A ist als absolut, folglich als sein eigner Grund gesetzt.

Aber das heiſst nicht: A ist mir ein unbekanntes, und unerkennbares Etwas. Denn aus einem solchen Princip kann ich nie etwas Bestimmtes deduciren. Diese Kunst, von einem schlechthin unerkennbaren Etwas die ganze Erfahrung zu deduciren, verstehen nur die *Kantianer*. Uns ist das ein Wunder, dessen Möglichkeit wir gar nicht einsehen können. Wir behaupten daher, daſs man das Princip, woraus man alles Bestimmte deduciren will, durchaus kennen müsse, und daſs folglich nicht der geringste Punkt davon dunkel bleiben dürfe. Es soll durch dasselbe alles, was dunkel ist, erhellet werden, so daſs man daraus alles, nicht bloſs, wie es erscheint, sondern, wie es an sich ist, erkennen könne. Denn das ist der Zweck der Philosophie. Wie kam aber das Princip der Deduktion irgend etwas erhellen, wenn es selbst in undurchdringliche Dunkelheit gehüllt ist? Wollen wir uns bloſs mit

 den

den Erſcheinungen, als ſolchen, begnügen, ſo haben wir gar nicht Urſache, uns durch Spekulation den Kopf zu zerbrechen. Aber ſobald wir uns zum Philoſophiren entſchlieſsen, wollen wir nicht bloſs hiſtoriſch wiſſen, was in unſerm Bewuſstſeyn als gegeben vorkommt, und erſcheinet, und andern Menſchen als Zeitungsneuigkeiten die Thatſachen unſeres empiriſchen Bewuſstſeyns bekannt machen, die für ſie gar keine Neuigkeiten ſeyn können, indem ſie in ihrem Bewuſstſeyn, inſofern es gegeben iſt, eben das ſinden müſſen, was wir ſinden. Sondern wir wollen durch die Philoſophie erkennen, nicht bloſs was das an ſich iſt, was auch der gemeine Menſch, durch Vernunftinſtinkt getrieben, allen Erſcheinungen zum Grunde legt, ſondern auch, warum die Erſcheinungen gerade ſo, wie ſie uns gegeben ſind, ausfallen, und ſchlechthin nicht anders ausfallen können.

Auf dem Standpunkte des gemeinen Bewuſstſeyns, und auch der *logiſchen* Reflexion, erſcheint der ganze Kreis der Erſcheinungen als zufällig, als anders ſeyn könnend. Nur wenn wir den abſoluten Grund aller Erſcheinungen gefunden haben, dann ſehen wir ein, daſs ſie ſchlechthin unter keinem andern Charakter unſerm Bewuſstſeyn vorſchweben können, als ſie wirklich vorſchweben. Wir haben aber den abſoluten Grund nur dann gefunden, wenn wir denſelben nach allen ſeinen Beſtimmungen erkennen. Denn derſelbe iſt ja nichts anders, als

ein

ein gewiſſer Inbegriff von Beſtimmungen; alſo etwas erkennen, oder die Beſtimmungen, die in Eins zuſammen gefaſst, jenes Etwas ausmachen, erkennen, iſt abſolut Eins. Schon das Kind, ſobald es zum Bewuſstſeyn gekommen iſt, fragt bey jeder einzelnen Wahrnehmung einer Erſcheinung: Warum iſt das ſo, und nicht anders? Ein offenbarer Beweis, daſs jede Erſcheinung, ehe man den Grund davon kennt, blos als zufällig beurtheilt wird; daſs es folglich keine Folge der Erfahrung, ſondern ein urſprüngliches Geſetz des menſchlichen Geiſtes ſey, alles, was Erſcheinung iſt, nach dem Charakter der Zufälligkeit zu betrachten. Dieſelbe Frage, die das Kind aufwirft, legen wir uns ſelbſt vor, ſo oft wir eine uns noch unbekannte Erſcheinung (ſie iſt uns aber ſo lange unbekannt, als wir den Grund davon nicht einſehen, inſofern wir wiſſen wollen, was die Erſcheinung auſser ihrer Sphäre ſey) bemerken. Haben wir aber den Grund gefunden, woraus ſich die Erſcheinung vollkommen erklären läſst, dann ſagen wir erſt, daſs wir die Erſcheinung begreifen. Wir begreifen ſie aber nur inſofern, als wir mit untrüglicher Gewiſsheit wiſſen, daſs ſie ſchlechthin nicht anders ausfallen konnte, als ſie wirklich ausgefallen iſt. Das können wir aber nur unter der Bedingung wiſſen, als wir den Grund beſtimmt kennen. Wenn mir die Erſcheinung A gegeben iſt, und ich ſetze ein unbekanntes X als Grund; iſt mirs denn begreiflich, warum die Erſcheinung A ſo, und nicht anders ausfallen konnte? Das X ſetze ich ohnehin

immer voraus; aber das giebt mir noch nicht die *genetiſche* Erkenntniſs der Erſcheinung, die ich durch die Philoſophie ſuche. Auch der gemeinſte Mann, ja ſelbſt das Kind, das erſt vor kurzem zum Selbſtbewuſstſeyn gekommen iſt, ſetzt das X voraus. Das liegt ſchon in der Frage, *warum* die Erſcheinung ſo, und nicht anders ſey? Es wird hier offenbar ein Grund gefodert, aber zugleich angedeutet, daſs dem Fragenden dieſer Grund noch unbekannt ſey. Beſtünde alſo das Weſen der Philoſophie darinn, zwar einen abſoluten, aber ſchlechthin unbekannten Grund vorauszuſetzen, und an demſelben die Thatſachen des Bewuſstſeyns zu knüpfen, ſo wäre jeder Menſch, ja ſelbſt das Kind, das ſeit geſtern zum Bewuſstſeyn gekommen iſt, Philoſoph. Denn jeder Menſch ſetzt ein X als Grund der ganzen Erſcheinungswelt voraus. So wie wir nämlich mit jeder einzelnen Erſcheinung verfahren, und davon den individuellen Grund, der zwar nicht in der zu erklärenden Erſcheinung, aber doch in der Erſcheinungswelt überhaupt liegen muſs, zu erkennen ſtreben, und immer vorausſetzen, eben ſo verfahren wir mit der ganzen Erſcheinungswelt, und poſtuliren den Grund davon, der aber nicht mehr in der Erſcheinungswelt ſelbſt liegen kann, ſondern auſserhalb derſelben bloſs in der überſinnlichen Welt zu finden iſt. Nur inſofern wir uns auf dieſes Gebiet verſetzen, und von da aus die ganze Erfahrung (alle Thatſachen des empiriſchen Bewuſstſeyns) aus einem von uns ſelbſt aufgeſtellten Princip, das, weil es unſer eignes Geſchöpf iſt, wir durchaus kennen

nen müſſen, zu erklären ſuchen, philoſophiren wir. So lange wir uns noch bloſs damit begnügen, ein unbekanntes X als abſoluten Grund des Bewuſstſeyns überhaupt, als des Inbegriffes aller Thatſachen der Erfahrung zu ſetzen, ſtehen wir noch auf dem Standpunkte des gemeinen Menſchenſinnes.

Daraus erhellet nun, wie widerſinnig jene Philoſophie ſey, die uns bey der Erklärung des Bewuſstſeyns zuletzt auf ein X als abſoluten Grund verweiſet, von dem ſie ſelbſt behauptet, daſs man nie etwas wiſſen könne. Fragt man die *Kantianer*, wie denn das Bewuſstſeyn entſtehe, ſo geben ſie uns darüber einen Grund an, der, wie ſie behaupten, ſeit Iahrtauſenden ein tiefes Geheimniſs blieb, und nur von ihrem Meiſter zu Königsberg an das Licht gezogen wurde. Und dieſer Grund iſt? Das *Ding an ſich*, das unſer Gemüth afficirt, und in demſelben den Stoff zu Vorſtellungen niederlegt. Und was iſt denn das Ding an ſich, das uns einen vollkommenen Aufſchluſs über den bisher unbekannten Urſprung des Bewuſstſeyns geben ſoll? Es iſt ein X, das dem menſchlichen Geiſte ſchlechthin unzugänglich iſt. Gerade darinn, daſs man glaubte, dieſes X wirklich erkannt zu haben, oder erkennen zu können, ſoll der Grundirrthum aller bisherigen Philoſophie liegen; und durch die wichtige Entdeckung, daſs dieſes X ſchlechthin nicht erkennbar ſey, ſoll das Tagebuch aller Zweifel der philoſophirenden Vernunft für immer geſchloſſen ſeyn. Riſum

teneatis amici! Was wiſſen wir denn nun mehr, als was jeder Menſch weiſs, ſobald er zum Bewuſstſeyn gekommen iſt? Wird dieſes X — das unbekannte, und unerkennbare Ding an ſich der *Kantianer* — nicht von jedem noch ſo rohen Menſchen, als abſoluter Grund aller Erſcheinungen vorausgeſetzt? Kann man denn auch nur denken, ohne jedes Ding, das erſcheint, als entſtanden anzuſehen, und daher einen Entſtehungsgrund vorauszuſetzen, und dann den ganzen Inbegriff von Erſcheinungen auf einen *abſoluten* Grund zu beziehen, der anfangs als ſchlechthin unbekannt geſetzt wird? Der letzte Grund der Erſcheinungen mag A oder B oder C ſeyn — das unterſucht der gemeine Menſch nicht — aber es muſs doch ein letzter Grund ſeyn. Es wird alſo nothwendig ein X (Ding an ſich) geſetzt, ob man gleich noch nicht weiſs, ob dieſes X den Charakter von A oder B habe. So denkt jeder. Die Philoſophie der *Kantianer* ſetzt uns alſo gerade auf dem Punkte nieder, auf dem jeder Menſch ſtehet, ſobald er zum Bewuſstſeyn kommt. Sie kündigt zuerſt in einem poſaunenden Ton der ganzen Welt bisher noch ganz unbekannte Aufſchlüſſe über die geſammten Erſcheinungen, die wir als Thatſachen in unſerm Bewuſstſeyn finden, an. Um die Aufmerkſamkeit der Welt aufs höchſte zu ſpannen, hüllet ſie ſich anfangs in ein myſtiſches Dunkel, deſſen vollkommene Enthüllung den Aufwand der gröſsten Geiſteskräfte, und das angeſtrengteſte Studium von mehreren Iahren erfodert, und doch den wenigſten auch unter den ſcharf-

ſcharfſinnigſten Männern gelungen iſt, wie die Erfahrung lehret. Denn die meiſten Philoſophen Deutſchlandes ſind noch *Kantianer*, unter denen wahrhaft Männer ſind, deren ausgezeichnete Geiſtesgaben Reſpekt verdienen, die aber dennoch von dem Labyrinthe der Verirrungen noch nicht die leiſeſte Ahnung zu haben ſcheinen, in welche ſie ein miſsverſtandener Kriticismus verwickelt hat. Die Wenigen, die aus dieſer Verblendung gekommen ſind, ſtehen nun ſtaunend da, und können nicht begreifen, wie eine Philoſophie ein ſo groſses Aufſehen, und einen ſo allgemeinen Beyfall finden konnte, die uns am Ende nichts weiter ſagt, als was wir ſchon wuſsten, ehe wir nur an das Philoſophiren dachten, nämlich daſs Erſcheinungen, als ſolche, nichts weiter, als Erſcheinungen ſind, und daſs wir der geſammten Erſcheinungswelt ein unbekanntes X als abſoluten Grund unterlegen. *Parturiunt montes; naſcetur ridiculus mus.* Das iſt gerade die Anſicht des gemeinen Menſchenverſtandes, die, wenn ſie Philoſophie iſt, jeden Menſchen zum Philoſophen macht.

§. 54.

Wenn daher Philoſophie möglich ſeyn ſoll, ſo muſs behauptet werden, nicht bloſs, daſs wir den Erſcheinungen einen abſoluten Grund, als unbekanntes X, unterlegen, ſondern daſs dieſer Grund durch uns, und für uns durchaus beſtimmbar, und erkennbar ſeyn müſſe. Denn nur das, was wir ſelbſt be-

bestimmen, ist für uns erkennbar. Der absolute Grund, den wir auf dem Reflexionspunkte, als ein unbekanntes X allen Erscheinungen unterlegen, muss in uns selbst liegen. Aber sein wesentlicher Charakter, das ursprünglich Reale, das ihm zukommt, darf nicht gesetzt werden als ein absolutes *Seyn* (Ding an sich), sondern als ein absolutes Handeln, das zwar ursprünglich *anschauend*, aber in dem ersten Momente noch nicht zugleich *reflektirend* und *denkend* ist. Das volle Bewusstseyn tritt erst ein, wenn auf die Reflexion selbst wieder reflektirt, wenn das Gedachte in der Funktion des Urtheilens selbst gedacht, entwickelt, und wieder zusammengefasst wird. In der Reflexion auf das Gedachte wird dieses letztere *ursprünglich zertheilt* (daher der Ausdruck *Ur-theilen*, wodurch ein Denken des Gedachten, oder ein Denken in der zweyten Potenz bezeichnet wird, sehr charakteristisch ist); es wird gleichsam die ursprünglich, ohne Reflexion synthetisch vereinigte Baarschaft des Gedachten auseinander gelegt, gezählt, und bestimmt. Man wird sich hier erst des Schatzes der Gedanken, den man besitzt, bewusst. Ist also die ursprüngliche Handlung des menschlichen Geistes bloss anschauend, nicht aber in demselben Momente reflektirend, so dass man sich dieses Handelns, als Handelns, seinem wesentlichen Charakter nach bewusst werden kann, und ist die Reflexion erst in einem zweyten Momente möglich, so ist klar, dass die Reflexion nicht unmittelbar auf das ursprüngliche Handeln; sondern nur auf

das

das durch die Selbstanschauung entstandene Produkt gehen könne. Das Handeln, als solches, ist verschwunden, und erscheinet als ein absolutes Seyn (Ding an sich). Das Reflektiren kann daher nur auf ein dunkel vorschwebendes Ding an sich, keinesweges aber auf ein sich selbst anschauendes Handeln gehen, oder man kann sich in der ursprünglichen Reflexion nur des ersten, als eines Etwas, wovon alles Vorstellen abhänge, ohne dass dabey die geringste Aeusserung der Freyheit möglich sey, keines weges aber des letzteren, wodurch jeder Akt des Vorstellens erst frey wird, bewusst werden. Das Reflektiren ist nichts, als das ursprüngliche Denken, das immer ein Objekt, als absoluten Anknüpfungs- und Bestimmungsgrund voraussetzt. Wenn man daher in der Philosophie von dem Denken, als der Urhandlung des menschlichen Geistes ausgehet, so ist der wesentliche Charakter des ursprünglichen Objektes (Dinges an sich) auf keine Art bestimmbar. Und eben darum ist auch das Denken selbst, wie es an sich ist, nicht zu bestimmen. Denn das Denken hängt schlechthin von dem absoluten Objekte ab, und wird ursprünglich von demselben modificirt. Da man aber den wesentlichen Charakter des ersten nicht bestimmen kann, so läst sich auch nie bestimmen, inwiefern das Denken durch dasselbe modificirt ist, und was dem Denken, als solchem, und unabhängig von dem absoluten Objekte, eigenthümlich ist. Wenn man daher ursprünglich das Denken denken will, so muss es, seinem wesentlichen

Cha-

Charakter nach, eben ſo unbeſtimmbar ſeyn, als das Ding an ſich, inſofern dieſes letztere gedacht werden ſoll. Es hat hier der urſprünglichſte Zirkel zwiſchen Ding an ſich, und Denken ſtatt, wodurch ſich nichts beſtimmen läſst. Nur wenn ich aus dieſem Zirkel heraustreten, und daher entweder das Ding an ſich, unabhängig von der Form des Denkens, oder das Denken an ſich, unabhängig von der Form des Dinges an ſich, beſtimmen könnte, wäre es möglich, den weſentlichen Charakter des Einen, oder des Andern kennen zu lernen. Will ich das Ding an ſich kennen lernen, ſo muſs ich es denken, und daher abhängig machen von der Form des Denkens, wodurch es aufhört, Ding an ſich zu ſeyn. Will ich das Denken an ſich kennen lernen, ſo iſt dieſes wieder nicht anders möglich, als unter der Bedingung, daſs ich das Denken ſelbſt denke. Ich kann es aber nicht möglich denken, als unter der Bedingung, daſs ein Ding an ſich vorausgeſetzt werde, als ein Etwas, an das es urſprünglich gebunden ſey, von dem es abhänge, und auf eine durch das Denken nie zu ergründende Weiſe beſtimmt, oder modificirt werde. Alſo wird das Ding an ſich durch das Denken, und dieſes wieder durch jenes beſtimmt, welches ein offenbarer Zirkel iſt. Ich kann daher nach dieſem Geſichtspunkte weder von dem Einem, noch von dem Andern, in Rückſicht auf ihren urſprünglichen Charakter, oder auf das, was ſie an ſich ſind, etwas Beſtimmtes wiſſen.

§. 55.

§. 55.

Iſt aber das urſprünglich Reale durchaus kein Ding, weder ein *beſtimmtes*, noch ein Ding *an ſich*, ſondern ein bloſses *Handeln*, das erſt in der gemeinen Reflexion als *Ding* erſcheint; iſt ferner das Denken nicht die Urhandlung des menſchlichen Geiſtes, ſondern eine abgeleitete, und iſt es möglich, die wahre Urhandlung deſſelben kennen zu lernen, von der das Denken mit allen ſeinen Beſtimmungen, und Bedingungen auſser ſich (den Dingen) abhängt, ſo iſt klar, daſs ſich alsdenn nicht bloſs die Natur des Dinges an ſich, ſondern auch des Denkens an ſich auf das genaueſte beſtimmen läſst, ſo wie die Urhandlung, von der beydes abhängt, durchaus beſtimmt iſt. Sowohl das Ding an ſich, als das Denken an ſich hört dann auf, etwas zu ſeyn, das eigentlich an ſich iſt; beydes iſt nur eine Erſcheinung, folglich kann auch die Realität, die beyden als Erſcheinungen zukommt, nicht über das Gebiet der Erſcheinung ausgedehnt werden. Das Ding an ſich hat Realität, inſofern es als bloſse Erſcheinung beſtimmt wird. Das ſcheint ein Widerſpruch zu ſeyn; iſt es aber in der That nicht. Denn was heiſst denn das: das Ding an ſich wird als Erſcheinung beſtimmt? Nichts anders, als: Von einem höheren Standpunkte aus, als das Denken iſt, erkennt man, daſs das Abſolute, wenn es auch an ſich nichts anders iſt, als reines Handeln, dennoch auf dem Reflexionspunkte nicht als abſolutes *Handeln*, ſondern als abſolutes

Seyn,

Seyn, folglich als *Ding an ſich erſcheinen* müſſe. Man iſt ſich hier nicht bloſs des Dinges an ſich bewuſst, wie dies der Fall bey der gemeinen, oder logiſchen Reflexion iſt, ſondern man kann ſich auch darüber beſtimmte Rechenſchaft ablegen, wie aus einem abſoluten Handeln ein Ding an ſich geworden ſey. Auf dieſelbe Art iſt der Satz zu erklären, daſs das Denken *an ſich*, wenn es auch als noch ſo abſolut geſetzt wird, dennoch nur eine Erſcheinung des Abſoluten an ſich, das heiſst, eine aus dem urſprünglichen Handeln des menſchlichen Geiſtes hervorgehende, und daher abzuleitende Handlung ſey, und daſs man folglich die Erklärung des Bewuſstſeyns weder von dem Denken an ſich, noch von dem Dinge an ſich, beginnen dürfe, wenn man ſich nicht gleich bey dem erſten Satze in einen Zirkel von zwey *erſcheinenden* Abſoluten, die ſich wechſelſeitig beſtimmen, und daher nicht abſolut ſeyn können, verſetzen, und auf ſolche Art in lauter unauflösliche Widerſprüche, ſo wie man mit der Deduktion des Bewuſstſeyns fortſchreitet, verwickeln will. Das Abſolute alſo, von dem die Philoſophie ausgehen muſs, wenn ſie das ganze Bewuſstſeyn ohne Widerſpruch, und auf eine vollkommen befriedigende Art erklären will, iſt weder ein Ding an ſich, noch ein Denken an ſich, ſondern ein bloſses Handeln, woraus erſt beydes entſtehet, inſofern ſich das Handeln ſelbſt anſchauet, und dann auf ſich ſelbſt, nachdem es durch die Anſchauung zu einem Seyn geworden iſt, reflektirt. Mit dem reflektiren fängt das

ur-

urſprüngliche Denken (das Denken an ſich, das auf ein abſolutes Objekt, nicht aber auf ſich ſelbſt, als Denken gehet) an. Das Reflektiren iſt eigentlich das urſprüngliche Denken ſelbſt. Hier wird noch kein Denken, oder Gedachtes, ſondern ein bloſses Ding, das dem denkenden Subjekt, als unabhängig von demſelben, alſo als Ding an ſich vorſchwebt, gedacht. Das Ding wird *urſprünglich* gedacht, inſofern auf das, was durch das urſprüngliche Anſchauen ſchon producirt iſt, reflektirt wird. Erſt im *Urtheilen* wird das Gedachte gedacht, auf das Reflektirte ſelbſt reflektirt. Daher iſt das urſprüngliche Reflektiren ein Denken *an ſich*, das heiſst, ein Denken, das noch von keinem andern Denken, wohl aber von einem Anſchauen, das auf ein abſolutes, urſprüngliches Handeln gehet, abhängt. Wird auf das Reflektiren wieder reflektirt, dann entſtehet ein abhängiges Denken, ein Denken, das ſchon ein (urſprüngliches) Denken vorausſetzt, ein *Ur-theilen*, das heiſst, ein *Zerlegen* deſſen, was in dem urſprünglichen Denken zuſammengeſetzt worden iſt. Denn nur durch das Zerlegen kann man ſich deſſen, was man urſprünglich verbunden hat, bewuſst werden. Der vorhergehenden Handlung, die z. B. im Momente A geſetzt worden iſt, kann man ſich immer erſt durch eine zweyte Handlung, die in den Moment B fällt, bewuſst werden. Aber dann iſt auch die erſte Handlung, als Handlung, vernichtet; ſie erſcheinet nothwendig in der zweyten Handlung, wodurch ſie reflektirt wird, als ein Ding, als Objekt, das ge-

rade

rade fo beftimmt ift, wie die Handlung. Das Objekt ift immer der nothwendige Widerfchein der vorhergehenden Handlung; es kann nicht anders ausfallen, als die Handlung felbft beftimmt ift. Das Objekt ift daher die Handlung felbft, wenn man es von dem transfcendentalen Standpunkte aus betrachtet. Die Handlung, objektiv angefehen, ift das Objekt felbft; und das Objekt, fubjektiv betrachtet, ift die Handlung. Ein abfolutes, in das Unendliche gehendes, Handeln erfcheint in der Reflexion als ein abfolutes Objekt (Ding an fich); ein befchränktes Handeln, nämlich ein folches, dem durch ein anderes widerftanden wird, erfcheint als ein beftimmtes Objekt (individuelles Ding). Wird alfo das *abfolute* Objekt, und das *beftimmte* Objekt aus dem Gebiete des Denkens geriffen, und auf den transfcendentalen Standpunkt verfetzt, fo mufs es hier wieder als das, was es urfprünglich ift, nämlich als blofses Handeln, und zwar theils als *abfolutes* theils als *beftimmtes* Handeln beftimmt werden.

§. 56.

Daraus folgt nun offenbar, dafs das *Ding* an fich, und das *Denken* an fich nichts anders ift, als das urfprüngliche Objektive, und Subjektive, in welches das Bewufstfeyn zerfällt, das daher auf dem Reflexionspunkte als abfolute Zweyheit erfcheinen mufs. Aber diefe Zweyheit ift Erfcheinung, die erklärt werden mufs, und daher nicht felbft als Er-

klä-

klärungsgrund gebraucht werden kann. Der Philosoph, der die Aufgabe hat, das Bewuſstſeyn zu erklären, kann daher weder von dem einem, noch von dem andern Gliede des Bewuſstſeyns, inſofern beyde abgeſondert gedacht werden können, noch von beyden zugleich in ihrer Vereinigung ausgehen, wenn er ſich nicht gleich anfangs widerſprechen, und das, was erſt erklärt werden ſoll, für den Erklärungsgrund, der immer auſser der Sphäre des zu Erklärenden liegen muſs, ſelbſt anſehen will. Er ſoll das *ganze* Bewuſstſeyn erklären; alſo darf er nicht das *Denken* als das Abſolute ſetzen, und daraus das abſolute Objekt des Denkens (Ding an ſich) aus jenem erklären, und zum bloſsen Produkt, oder Accidenz deſſelben machen, wie der transſcendente Idealiſt thut. Das urſprüngliche Denken iſt ja ſelbſt ein Theil des Bewuſstſeyns (das Subjektive deſſelben); es muſs daher erklärt werden. Soll es erklärt werden, ſo muſs ein anderes Princip, als das Denken iſt, und nicht wieder das Denken ſelbſt, geſetzt werden. Eben ſo wenig darf der Philoſoph den objektiven Beſtandtheil des Bewuſstſeyns (das Ding an ſich) als das Abſolute ſetzen, und daraus das Denken erklären, wie der transſcendentale Realiſt oder Materialiſt thut; es hat hier derſelbe Grund ſtatt. Das Objektive des Bewuſstſeyns iſt nämlich eben ſowohl eine Erſcheinung, als das Subjektive (das Denken). Er darf aber auch nicht von beyden zugleich ausgehen, inſofern ſie in ihrer Verbindung das *gegebene* Bewuſstſeyn ſelbſt (die urſprünglich ſynthetiſche Einheit deſſel-

ſelben) ausmachen. Denn das Bewuſstſeyn als ſynthetiſche Einheit iſt eben ſowohl Erſcheinung, als das Subjektive, und Objektive, wenn auf das Eine, oder das Andere beſonders reflektirt wird. Der Philoſoph ſoll erklären, wie es möglich ſey, daſs das Subjektive, und Objektive in Eins zuſammengefaſst, und als *Ein* Bewuſstſeyn angeſehen werden könne. Er muſs daher über die ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, die bloſse Erſcheinung iſt, hinausgehen, und auſser derſelben den abſoluten Erklärungsgrund ſuchen. *Kant* gehet von der ſynthetiſchen Einheit des Bewuſstſeyns aus; er fängt daher ſeine Philoſophie von einem Widerſpruche an. Denn das, was erſt erklärt werden ſoll, als den Erklärungsgrund ſelbſt ſetzen, iſt widerſprechend.

Es iſt alſo bis zur höchſten Evidenz klar, daſs wenn die Philoſophie ihr Werk nicht mit einem offenbaren Widerſpruch anfangen, und daher die Vernunft bey jedem Schritte der Deduktion in lauter Widerſprüche verwickeln ſoll, ſie weder von dem Subjektiven (dem Denken), noch dem Objektiven (dem Dinge an ſich, das dem Denken als abſolutes Objekt vorſchwebt), noch endlich von beyden zugleich (von der ſynthetiſchen Einheit des Bewuſstſeyns), als abſolutem Princip ausgehen dürfe. Es iſt folglich auch klar, daſs jede Philoſophie, die von einem dieſer drey Principien ausgehet, bey conſequenter Denkart, durchaus falſch, und widerſprechend ſeyn müſſe. Da nun alle bisherige Philoſophie

bis

bis auf die Wissenschaftslehre von einem dieser Principien ausgieng, so läſst sich daraus erklären, warum bisher der Skepticismus unbesiegbar war. Es war diesem sehr leicht, in jedem bisherigen System die Widersprüche nachzuweisen, von denen man ausgieng, und in die man in der Deduktion sich verwickeln muſste. Insofern nun der Skeptiker glaubte, daſs schlechthin kein anderer Weg, das Bewuſstseyn zu erklären, möglich sey, als einer unter denen, die wir so eben bezeichnet haben, wurde seine Zweifelsucht *dogmatisch*, und durchaus unüberwindlich. Objektive Wahrheit war nach dieser Ansicht schlechthin unmöglich. Und so war seine Philosophie eben so irrig, als die seiner Gegner. Insofern sie alle Möglichkeit, objektive Wahrheit je zu finden, schlechthin läugnete, war sie der Grund alles Irrthumes, den sie verewigte. Ein anderes ists, wenn der Skeptiker bloſs darauf ausgehet, das Unzureichende, und Widersprechende aller bisherigen Philosophie ans Licht zu ziehen, und die absolute Nothwendigkeit zu zeigen, daſs ein anderer Weg der Spekulation eingeschlagen werden müsse. Der Skeptiker nach dieser Bestimmung läugnet zwar die Möglichkeit, die objektive Wahrheit auf den *bisher eingeschlagenen* Wegen des *positiven* Dogmatismus zu finden, aber nicht die Möglichkeit der Erkenntniſs des objektiv Wahren überhaupt. Gerade dadurch, daſs er den Irrthum auf allen seinen Wegen und Richtungen verfolgt, macht er es möglich, daſs der einzig mögliche Weg, der noch übrig bleibt,

und der zur Wahrheit führen muſs, gefunden werden könne. Denn die Wahrheit iſt dem Irrthume gerade entgegengeſetzt; hat man daher einmal alle die Wege, die zum Irrthume führen, kennen gelernt, ſo iſt, bey gehöriger Aufmerkſamkeit, der Weg zur Wahrheit gar nicht mehr zu verfehlen. In dieſer Rückſicht iſt die Skepſis äuſserſt wohlthätig; ſie iſt eigentlich das, was man *kritiſche* Philoſophie nennt.

Aber die *kritiſche* Philoſophie iſt noch nicht die *vollendete* Philoſophie, die die Vernunft ſucht, und wodurch ſie ganz in Harmonie mit ſich ſelbſt kommt. Sie iſt nur die *Propädevtik* der wahren Philoſophie; ſie iſt auf dem Wege, der zum Ziele führet, hat aber das Ziel noch nicht ſelbſt erreicht. Sie hat nur einen *negativen* Werth, indem ſie uns mit allen den Wegen bekannt macht, die zum Irrthume führen; aber ſie gewährt uns an und für ſich die Erkenntniſs der Wahrheit ſelbſt noch nicht. Sie zeigt uns nur die Nothwendigkeit, daſs man die Wahrheit auf einem ganz neuen Wege ſuchen müſſe. Aber dadurch iſt dieſer Weg noch nicht wirklich gefunden. Es wird dazu ein ganz eigner Verſuch der philoſophirenden Vernunft erfodert, von dem man erſt dann weiſs, daſs er der einzig mögliche iſt, wenn er wirklich gelungen iſt. Er iſt aber als gelungen nothwendig anzuſehen, wenn ſich das ganze Bewuſstſeyn mit allen ſeinen Beſtimmungen aus einem anfangs bloſs hypothetiſch aufgeſtellten Princip erklären läſst. Denn in die-

dieſem Falle gehet das, was anfangs bloſse Hypotheſe war, in abſolute Theſis, und Gewiſsheit, und das bloſs Ideale in das abſolut Reale über. Bleibt man aber bloſs bey dem, was die *kritiſche* Philoſophie lehret, und als ſolche lehren kann, ſtehen, und glaubt man, daſs man hier ſchon das Ziel der philoſophirenden Vernunft erreicht habe, ſo wird eine ſolche Philoſophie, ſtatt daſs ſie, wenigſtens auf eine *indirekte* Art, den Weg zur Wahrheit bahnet, aufs neue eine Quelle des Irrthumes. Denn es iſt der philoſophirenden Vernunft nicht genug, zu wiſſen, daſs auf gewiſſen Wegen, die man nach dem dogmatiſchen Geſichtspunkte einſchlagen kann, die Wahrheit nicht zu finden ſey; ſondern ſie will den einzig möglichen Weg beſtimmt wiſſen, der zur Wahrheit führet, und ſich durch die That ſelbſt überzeugen, daſs nur auf dieſem Wege die Wahrheit zu finden ſey, indem ſie denſelben wirklich einſchlägt, und bis an ihr letztes Ziel verfolgt. Man hat bisher die *kritiſche* Philoſophie für das non plus ultra alles Philoſophirens angeſehen, und dadurch zu erkennen gegeben, daſs man noch keinen wahren Begriff von Philoſophie habe. Die wahre Philoſophie iſt zwar *kritiſch*, inſofern ſie aus dem abſoluten Princip, das ſie aufſtellt, das Irrige aller übrigen Syſteme zeigt; aber die Kritik der irrigen Syſteme iſt nicht das Ziel ſelbſt, das ſie ſich vorgeſteckt hat; ſondern ſie bahnet ſich dadurch nur den Weg zum Ziele. Die Kenntniſs, welche die Kritik gewährt, iſt nur *negativ*, das heiſst, ſie iſt nur Erkenntniſs des Irrthumes.

Hiermit ist freylich schon viel gewonnen. Man wird dadurch ausser Gefahr gesetzt (wenn man anders die gehörige Aufmerksamkeit nicht fehlen läst), dass man nicht aufs neue einen von jenen Wegen einschlage, die nothwendig zum Irrthume führen, und wodurch die vortrefflichsten Köpfe seit Jahrtausenden getäuschet, alle ihre Geisteskräfte oft ihr ganzes Leben hindurch vergebens aufopferten. Weiss man einmal, dass gewisse Wege nicht zum Ziele führen, so ersparet man Zeit, und Mühe für einen besseren Weg. Aber diesen muss man auf das bestimmteste kennen, und bis an sein Ziel verfolgen, wenn man gewiss werden will, dass er einzig zur Wahrheit führe, deren objektive, und von aller Zweifelsucht befreyte Erkenntniss der Zweck alles Philosophirens ist. Unsere Erkenntniss muss also *positiv* werden, wozu eine Philosophie, die bloss *kritisch* ist, als solche, nicht hinreicht. Wer sich mit der blosser Erkenntniss, insofern sie *negativ* ist, begnüget, der bleibt mehr, als auf dem halben Wege, stehen. Denn die Erkenntniss des Irrthumes, und der Wege, die auf denselben führen, ist nur insofern nöthig, als man ohne dieselbe den Weg zur Wahrheit schlechterdings nicht finden, und einschlagen kann. Hat man sich also einmal der ersten Erkenntniss bemächtigt, dann muss man sich auch die positive Erkenntniss der objektiven Wahrheit selbst zu erwerben suchen. Ohne die letztere ist es zwar möglich, die Widersprüche, die in den dogmatischen Systemen liegen, zu finden; man siehet ein, dass wenn man dieses, oder jenes

Prin-

Princip vorausſetzt, dieſer, oder jener Widerſpruch daraus erfolgt. Denn man muſs alsdenn, wenn die Vorausſetzung falſch iſt, im Verlauf des Räſonnements wieder ſolche Behauptungen aufſtellen, die mit der Vorausſetzung in offenbarem Widerſpruche ſtehen, um nicht in die Verlegenheit zu kommen, das ganze Bewuſstſeyn ſelbſt zu läugnen; man muſs wenigſtens eine Klaſſe von Thatſachen des Bewuſstſeyns zu retten ſuchen, ob man gleich, der Vorausſetzung zu Liebe, die andere Klaſſe, die ſich mit demſelben Gefühle der Nothwendigkeit aufdringt, entſchloſſen läugnet. Aber ſo lange man ſich noch nicht bis zur *poſitiven* Erkenntniſs des einzig wahren Princips erhoben hat, ſo kann man die Widerſprüche, die in den entgegengeſetzten Syſtemen herrſchen, nicht bis zu ihrer Urquelle verfolgen, und ſie ſyſtematiſch aus ihren Gründen ableiten. Alſo kann man ſich der *negativen* Erkenntniſs nur inſofern *vollkommen* bemächtigen, als man ſich die *poſitive* Erkenntniſs der Wahrheit durchaus eigen gemacht hat. Die *kritiſche* Philoſophie, die, als ſolche, nur *negative* Erkenntniſs der Wahrheit gewährt, oder die uns ſagt, *wo* die Wahrheit *nicht* zu finden ſey, wird erſt dann durchaus ſicher, wenn ſie unter der Leitung der *Transſcendental-Philoſophie* ſtehet, und durch das Auge der letzteren ſiehet.

§. 57.

Wenn nun die Urhandlung des menſchlichen Geiſtes nicht mit einer *unmittelbaren* Reflexion auf

die-

dieſelbe begleitet iſt, ſondern von jedem Vernunftindividuum inſofern bewuſstlos geſetzt wird, als dieſelbe erſt in einem künftigen Momente reflektirt, und zum Bewuſstſeyn erhoben wird, wo ſie aber, welches wohl zu merken iſt, nicht als Handlung, ſondern als Produkt, folglich als das Gegentheil derſelben, erſcheint (welches eben der Grund der falſchen Anſicht des Ueberſinnlichen in dem gemeinen, und logiſchen Bewuſstſeyn iſt, die durch Philoſophie berichtigt werden ſoll): ſo fragt ſichs, wie es denn dem Philoſophen möglich werde, das Bewuſstſeyn der Urhandlung des menſchlichen Geiſtes *rein* zu erhalten.

Es iſt offenbar, daſs ihm dieſes Bewuſstſeyn nicht ſchon gegeben ſeyn kann. Er muſs es alſo mit abſoluter Freyheit produciren. Dieſes iſt nur dadurch möglich, daſs er die Urhandlung des menſchlichen Geiſtes, ſo wie ſie an ſich iſt, nicht wie ſie im gemeinen, und logiſchen Bewuſstſeyn erſcheinet, *reproducirt*, und zugleich darauf reflektirt, ſo daſs bey ihm Handeln, und Reflektiren auf das Handeln zugleich geſchiehet. Er muſs gleichſam das urſprüngliche Handeln im Handeln ſelbſt *haſchen*, und *feſthalten*. Hat er die Urhandlung des menſchlichen Geiſtes, von der alle auf dem Reflexionspunkte vorkommenden beſtimmten Handlungsweiſen abhängen, *wirklich* getroffen, und *rein* reproducirt, ſo wird er ſie auch ſo beſtimmen können, daſs er nie in Gefahr geräth, ſie mit irgend einer andern Hand-

Handlungsweiſe zu verwechſeln. Denn er ſchauet dieſelbe *unmittelbar*, wie ſie an ſich iſt, an. Dieſe Anſchauung iſt zugleich reflektirend, ſo daſs nicht bloſs die Handlung, als Produkt, ſondern als reine Handlung zum Bewuſstſeyn erhoben wird. Dieſe Handlung alſo, auf ſolche Art angeſchauet, und reflektirt, iſt das unmittelbar Gewiſſe, das Wahre an ſich, der Grund aller objektiven Wahrheit, und aller Beſtimmungen des Bewuſstſeyns Das menſchliche Wiſſen wird hier nicht auf ein unbekanntes, und nie erkennbares Ding an ſich, ſondern auf etwas, das man unmittelbar weiſs, auf ein Handeln, das der menſchliche Geiſt ſelbſt ſetzt, das folglich ſein eignes Produkt iſt, gebaut. Das Wiſſen wird ſelbſtſtändig; es ſtützt ſich auf ſich ſelbſt. Es giebt nämlich nach dieſer Anſicht eine doppelte Art des Wiſſens. Dieſes iſt entweder *mittelbar*; es ſetzt einen Grund voraus, und heiſst ein *Erkennen*, inſofern man ſich des Grundes bewuſst wird. So lange man den Grund noch nicht kennt, hat nur ein *Zweifeln*, ein *Meynen* ſtatt. Oder es iſt *unmittelbar*; es iſt das Erkennen des abſoluten Grundes ſelbſt. Dieſes Erkennen iſt durch kein höheres Erkennen, oder Wiſſen begründet. Es iſt ein unmittelbares, *intellektuelles* Anſchauen des Abſoluten, wie es an ſich iſt. Dieſes Erkennen, und Wiſſen iſt daher abſolut auf ſich ſelbſt gegründet. Hier fällt der Erkenntniſsgrund, die Erkenntniſs, und der Gegenſtand der Erkenntniſs zuſammen, und iſt abſolut Eins. Ein ſolches unmittelbares Wiſſen iſt das, was man *Vernunft-*

nunft-

nunftglauben nennt. Durch diesen Ausdruck wird nicht etwa ein *Meynen*, das einem *vermittelten* Wissen weit nach stehet, bezeichnet. Es ist vielmehr das Wissen κατ' ἐξοχήν; in dem selbst das vermittelte Wissen von ihm abhängt. Man nennt es bloss darum Vernunftglauben, weil es keinen höhern Grund voraussetzt, wie jedes auf dem Reflexionspunkte vorkommende Wissen, oder Erkennen. Es ist sein eigner Grund, der nur durch intellektuelle Anschauung von jedem gefunden werden kann. Es läst sich daher keinem *beweisen*, wie sich jedes Erkennen, das einen höheren Anknüpfungspunkt fodert, muss beweisen lassen. Der Beweis von jedem solchen Erkennen bestehet gerade darinn, dass man den Anknüpfungspunkt, an dem es hängt, dem andern darstellt, oder in seinem eigenen Bewusstseyn nachweiset. Aber der Vernunftglaube ist ein Wissen, das an sich selbst hängt. Also nur unmittelbare Anschauung, die jeder für sich selbst produciren muss, ist das Mittel, zu einem solchen reinen Wissen zu gelangen. Es ist ein Handeln, das kein anderes Handeln mehr voraussetzt, und das durch intellektuelle Anschauung, und Reflexion nothwendig von sich selbst weiss, so wie es rein mit Bewusstseyn reproducirt wird. Es ist daher ein *wissendes* Handeln, und ein *handelndes* Wissen.

Die Schwierigkeit ist nur die, woher man denn wissen könne, dass die Handlung, die man frey producirt, gerade die Urhandlung des menschlichen Geistes,

ftes, und daſs folglich dieſe Produktion weiter nichts, als eine Reproduktion derſelben ſey. Es wäre doch leicht möglich, daſs man ein bloſses Produkt der Phantaſie für die *wirkliche* Urhandlung des menſchlichen Geiſtes hielte, und als abſoluten Erklärungsgrund des ganzen Bewuſstſeyns aufſtellte. Ob man die eigentliche, und wahre Urhandlung des menſchlichen Geiſtes ganz ſo, wie ſie an ſich iſt, alſo ohne alle Beymiſchung irgend eines ihr nicht eigenthümlichen Merkmales, und dann auch ſo, daſs kein Zug, der zu dem weſentlichen Charakter derſelben wirklich gehört, durch irgend eine Vorausſetzung in der That getroffen habe, das kann man durch die bloſse Vorausſetzung noch nicht wiſſen. Es muſs der *abſolute* Charakter des menſchlichen Geiſtes vorausgeſetzt werden, wenn das ganze Bewuſstſeyn, als der Inbegriff alles deſſen, was *beſtimmt* gegeben iſt, erklärt werden ſoll. Daſs man ſo verfahren müſſe, das kann der Philoſoph gewiſs wiſſen. Denn er legt ſich ja ſelbſt das Problem vor, den ganzen Umfang des *Beſtimmten* aus einem *Abſoluten* zu erklären. Er macht an ſich ſelbſt dieſe Foderung; und muſs es folglich auch wiſſen, daſs er ſie macht. Aber *welches* iſt der *ächte*, *urſprüngliche* Charakter des Abſoluten, von dem alles Beſtimmte abgeleitet werden ſoll? Nach welchem Geſetze des Denkens ſoll er es beſtimmen? Das kann der Philoſoph auf keine Art zum voraus wiſſen. Die Geſetze des Denkens, als etwas *Gegebenes* im Bewuſstſeyn, ſollen ſelbſt von dem vorauszuſetzenden Abſoluten abgeleitet,

tet, und beſtimmt werden. Es ſoll durch dieſe Ableitung erſt ausgemacht werden, inwiefern die Geſetze des Denkens gültig ſind, oder nicht. Es ſoll für ſie das Gebiet genau beſtimmt werden, auf welchem ſie gelten; und es ſoll von demſelben ein anderes Gebiet abgeſöndert werden, wo ſie nicht gelten. Wie könnte man alſo die Geſetze des Denkens als den Maaſsſtab anſehen, wodurch das Abſolute ſelbſt beſtimmt werden ſoll? Das wäre der offenbarſte Zirkel, und Widerſpruch.

Daſs die Urhandlung des menſchlichen Geiſtes auf eine verſchiedene Art beſtimmt werden könne, das erhellet aus den verſchiedenen Syſtemen, welche die philoſophirende Vernunft errichtet hat, vorzüglich aber aus den Syſtemen des *transſcendenten*, und *transſcendentalen* Idealismus, wie wir bald ſehen werden. Da man nun bey dieſem Beſtimmen des weſentlichen Charakters der Urhandlung durch gar kein Geſetz des Denkens geleitet werden kann, ſo iſt dieſes Beſtimmen ein *abſolutes* Setzen, folglich ein Setzen ohne allen Grund. Nur nachdem ich etwas abſolut geſetzt habe, wird der Satz des Widerſpruches, und des Grundes anwendbar. Nämlich alles, was noch ferner zufolge des abſolut Geſetzten geſetzt werden ſoll, muſs ſo geſetzt werden, daſs das abſolut Geſetzte nicht aufgehoben wird. Das heiſst nichts anders, als: Ich ſoll mir nicht ſelbſt widerſprechen. Habe ich z. B. die Urhandlung des menſchlichen Geiſtes als *abſolut beſchränkt* durch

ein

ein außer demselben liegendes Princip (durch das Ding an sich, das erst das Gemüth afficiren soll, ehe es sich in Handlung setzen kann) gesetzt, so darf ich hinterher nichts setzen, das dem absolut Gesetzten widerspricht, z. B. Freyheit. Wenn ich daher das Ding an sich als den absoluten Grund des Bewußtseyns und folglich die Urhandlung des menschlichen Geistes als absolut beschränkt setze, so kann mir kein Mensch in diesem absoluten Setzen, als solchem, einen Widerspruch zeigen. Nur muß ich dieser absoluten Voraussetzung gemäß alle Erscheinungen des Bewußtseyns bestimmen. Aber sobald ich irgend eine Handlungsweise des menschlichen Geistes als frey setze, so ist der Widerspruch da. Schließe ich consequent fort, so bin ich freylich kein eigentliches Ich, sondern ein bloßes Ding, das sich nicht selbst bestimmen kann, sondern immer durch etwas anders bestimmt werden muß. Ich muß daher auch das Bewußtseyn der Freyheit, als eine bloße Täuschung, ansehen. Habe ich hingegen die Urhandlung des menschlichen Geistes als durchaus, und zwar als *realiter* absolut bestimmt, so daß das Ich als das *einzig mögliche* Handeln gesetzt wird, das ohne alle weitere *Bedingung* zum Bewußtseyn kommen soll, so kann mir auch bey diesem absoluten Setzen, als solchem, Niemand einen Widerspruch nachweisen. Nur darf ich in der Folge nichts setzen, wodurch der Charakter des ersten, absoluten Setzens, aufgehoben wird. Ich darf daher schlechthin keine andere Realität mehr annehmen, die

die außer dem Ich statt haben soll, z. B. keine Gottheit, keine Objektenwelt. Nach dieser Voraussetzung besteht das Wesen der Realität überhaupt im *Handeln*, keineswegges aber im *Seyn*. Das Ich wird aber als das einzig mögliche, schlechthin absolute Handeln gesetzt. Folglich giebt es außer diesem Handeln kein anderes. Würde es nebst dem Ich noch eine Natur geben, so müßte die Realität derselben ebenfalls in einem Handeln gesetzt werden, aber in einem solchen, das dem Handeln des Ich entgegengesetzt wäre, das Ich wäre in diesem Falle nicht die Realität alles möglichen Handelns. Aber das Ich wird als die absolute Totalität des Handelns überhaupt gesetzt; folglich darf keine Natur, als eine von dem Ich abgesonderte, und eigene Handlungs-Sphäre gesetzt werden. Das Bewußtseyn von der Natur, als einem Etwas, das noch außer dem Ich Realität haben soll, ist also bloße Täuschung. Eben so wenig kann die Idee der Gottheit Realität haben, als etwas, das über das wirkliche Ich unendlich erhaben ist. Das Ich selbst ist die Gottheit. Denn es ist die absolute Totalität des Handelns überhaupt, welches der Charakter der Gottheit ist. So muß ich schließen, wenn ich mir in Absicht auf die absolute Voraussetzung von dem Wesen des Ich nicht widersprechen soll. In jener Voraussetzung, als socher, kann kein Widerspruch begangen werden, wohl aber in der Deduktion der im Bewußtseyn vorkommenden Thatsachen, und des Bewußtseyns selbst aus jenem Princip. So wie ich in der Deduktion et-

was ſetze, wodurch die Abſolutheit jenes Princips aufgehoben wird, widerſpreche ich mir.

§. 58.

Durch die Urhandlung des menſchlichen Geiſtes ſoll das *ganze* Bewuſstſeyn erklärt werden. Dies iſt die Foderung, die der Philoſoph an ſich ſelbſt macht, er mag nun die Urhandlung beſtimmen, wie er will. Er darf alſo keinen weſentlichen Theil des Bewuſstſeyns unerklärt laſſen, oder gar als Täuſchung erklären. Denn hierdurch würde er ſich in einen Widerſpruch verwickeln. Der einzig mögliche Beweis alſo, daſs man die eigentliche Urhandlung des menſchlichen Geiſtes, die dem ganzen Bewuſstſeyn wirklich zum Grunde liegt, durch ſeine Vorausſetzung wirklich getroffen habe, iſt die vollſtändige Deduktion aller weſentlichen Thatſachen des Bewuſstſeyns aus dem vorausgeſetzten Princip. Dieſer Beweis iſt daher nicht *direkt*, ſondern *indirekt*. Er würde nämlich nur dann direkt ſeyn, wenn ſich die Wahrheit der abſoluten Vorausſetzung aus einem höheren Grunde beweiſen lieſse. Aber dies iſt unmöglich, da das Princip, das vorausgeſetzt wird, es ſey Ich, oder Nicht-Ich, oder die Gottheit — als abſolut geſetzt wird. Aber von dem Abſoluten einen Grund fodern, iſt ein Widerſpruch. Aber ein indirekter Beweis von der Wahrheit der abſoluten Vorausſetzung iſt nicht nur möglich, ſondern abſolut nothwendig. Es muſs gezeigt werden, daſs

ſich

ſich das Bewuſstſeyn ſammt allen ſeinen weſentlichen Beſtimmungen wirklich aus dem vorausgeſetzten Princip deduciren laſſe, und daſs dadurch das Problem vollkommen gelöſet werde, das ſich der Philoſoph ſelbſt aufgiebt. Die abſolute Vorausſetzung kann anfangs nur als ein *Verſuch* angeſehen werden, das Bewuſstſeyn auf eine beſtimmte Weiſe abzuleiten. Gelingt derſelbe, ſo daſs alles, was erklärt werden ſoll, auf eine für die Vernunft vollkommen befriedigende Art wirklich erklärt, und zugleich gezeigt wird, daſs jede andere Vorausſetzung, ſtatt das Bewuſstſeyn zu erklären, auf lauter Widerſprüche führe, ſo weiſs man auch mit untrüglicher Gewiſsheit, daſs das aufgeſtellte Princip das einzig mögliche ſey. Der bloſse *Verſuch* gehet in *abſolute Wahrheit*, das *Ideale* in das *Reale* über. Wir wollen nun die Grundprincipien, aus denen man nach einem gewiſſen Standpunkte das Bewuſstſeyn deduciren muſs, prüfen, und ſehen, ob ſie leiſten, was gefodert wird. Daraus wird ſich nun leicht ergeben, welches unter den Principien, die anfangs als möglich aufgeſtellt werden können, wirklich das einzig mögliche, und *wahre an ſich ſey*.

Des

ersten Hauptstückes

Von dem Bewufstseyn überhaupt

Erster Abschnitt.

Von dem Ursprunge des Bewufstseyns.

§. 59.

Wenn man das Bewufstseyn erklären will, so mufs man entweder behaupten, dafs der absolute Grund desselben im Ich, oder ausser dem Ich liege, so wie das Bewufstseyn in ein Subjektives, und Objektives zerfällt. Die erste Etklärungsart ist *idealistisch*, die zweyte *materialistisch*. Sowohl der Idealismus, als Materialismus ist *transscendent*, wenn das Absolute als ein *wirkliches Seyn*, woraus das Bewufstseyn entspringen soll, bestimmt wird. Man

nennt

nennt diese Denkart auch den *positiven* Dogmatismus. Dem Dogmatismus, er sey nun idealistisch, oder realistisch, ist die *transscendentale* Erklärungsart des Bewusstseyns entgegengesetzt. Auf dem transscendentalen Standpunkte wird das Absolute, woraus das Bewusstseyn erklärt wird, nur gesetzt als ein absolutes *Streben* nach durchgängiger *realer* Absolutheit, keinesweges aber als ein *schon wirkliches* absolutes Seyn. Das Absolute, das einzig fähig ist, sich zum Bewusstseyn zu erheben, hat die Bestimmung, erst *realiter* absolut zu werden; ist also in gewisser Rücksicht noch beschränkt. Es kommt ihm nur eine *ideale* Absolutheit zu, deren Charakter erfodert, durch ein ewiges Werden in *reale* Absolutheit überzugehen. Das Absolute, das hier als Erklärungsgrund des ganzen Bewusstseyns gesetzt wird, ist ursprünglich als ein Handeln zu bestimmen; das sich zum Bewusstseyn, oder zur Idee des *schlechthin Uebersinnlichen* erhebt, und dieses absolute Ideal in der Wirklichkeit zu *realisiren strebt*. Das Ich ist dieses Handeln selbst. Insofern es dem subjektiven, und objektiven Ich, als den zwey Grunderscheinungen des Bewusstseyns, als absoluter Grund vorausgesetzt wird, heisst es *Ich an sich*. Das Ich an sich, nach dieser Bestimmung, producirt also durch sich selbst, und aus sich selbst, folglich unabhängig von jedem ausser dem Ich liegenden Princip, das Bewusstseyn des schlechthin Uebersinnlichen, und macht an sich ursprünglich, vor aller Reflexion, die Foderung, das selbst zu werden, was es durch die Idee des

Ueber-

Ueberſinnlichen ſetzt. Es iſt alſo inſofern abſolut, als es dieſe Idee aus ſich ſelbſt, und durch ſich ſelbſt hervorbringt. Dieſe Idee wird ihm weder durch die Gottheit, noch durch die Natur gegeben. Es iſt aber inſofern zugleich beſchränkt, als es ſtrebt, dieſe Idee zu realiſiren. In der abſoluten Produktion dieſer Idee, und in dem urſprünglichen Streben, dieſelbe zu realiſiren, liegt der Grund des ganzen Bewuſstſeyns nach den Grundbeſtimmungen, nach welchen es auf dem Reflexionspunkte erſcheint. Das Ich findet ſich nämlich auf demſelben als Subjekt, und als Objekt, oder als Freyheit durch Naturnothwendigkeit beſtimmt, und als Naturnothwendigkeit durch Freyheit beſtimmt. Das *wirkliche* Ich iſt Freyheit, und Naturnothwendigkeit in abſoluter Verbindung, folglich weder *abſolute* Freyheit, wie der transſcendente Idealiſt träumet, noch *abſolute* Naturnothwendigkeit, wie der Materialiſt das Ich urſprünglich beſtimmt. Das wirkliche Ich kann nur inſofern eine abſolute Syntheſis der Freyheit und Naturnothwendigkeit ſeyn, als es in ſich noch nicht alle mögliche Realität vereiniget findet, ſondern nur dahin ſtrebt, alle Realität in ſich zu vereinigen, und ſchlechthin abſolut zu werden. Es kann aber nur inſofern ſich in der Wirklichkeit noch beſchränkt finden, als es urſprünglich an ſich die abſolute Foderung macht, die Idee des Ueberſinnlichen, die es aus ſich ſelbſt ſchaffet, durch ſich ſelbſt zu realiſiren. Ich kann demnach in jedem Momente nur in ſofern wiſſen, was ich *wirklich* bin, und was folglich noch auſser

mir ſeyn muſs, als ich unmittelbar weiſs, was ich *ſeyn ſoll*, nämlich ſchlechthin abſolut. Denn hierauf beziehet ſich alles Sollen. Der abſolute Grund alles Bewuſstſeyns alſo, alles deſſen nämlich, was das ſubjektive, und objektive Bewuſstſeyn in ſich begreift, iſt das ganz *reine* Selbſtbewuſstſeyn, das ſich nicht auf das *wirkliche* Ich, das immer im Kampfe mit Schranken liegt, und eben daher ſubjektiv, und objektiv iſt, ſondern auf das *ideale* Ich, — auf das, was das wirkliche Ich werden ſoll — beziehet.

Es giebt nur drey *poſitive* Syſteme, von denen man, um das Bewuſstſeyn zu erklären, ausgehen kann. Der Standpunkt deſſen, der das Bewuſstſeyn erklären will, iſt entweder *transſcendent*, oder *transſcendental.* Im erſten Falle iſt man entweder Idealiſt, oder Materialiſt. Im zweyten iſt man beydes zugleich. Das Syſtem nämlich, das auf dem transſcendentalen Standpunkte entſtehet, iſt *Ideal*-Realismus, und *Real*-Idealismus. Es wird hier der ganze Menſch erklärt, nicht bloſs eine Seite deſſelben. Und dieſer Erfolg bürgt für die Wahrheit des Syſtemes. Die Materie wird hier *vergeiſtiget*, und der Geiſt *materialiſirt*. Das Ich iſt *organiſirter* Geiſt, und *geiſtige* Organiſation. Keines iſt von dem andern getrennt, wie in dem transſcendenten Idealismus, und Materialismus. Der Materialismus bekommt auf dem transſcendentalen Standpunkte eine weit höhere Digniät, als er auf dem transſcendenten hat. Er iſt hier nämlich *dynamiſch*, nicht *atomiſtiſch*. Auch die Materie

terie ist hier ursprünglich kein *Seyn*, sondern ein bloſses *Wirken*, wie das Ich, nur mit dem Unterschiede, daſs daſſelbe nicht zum Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt kommt. Nur das Wirken, das ſich ſeiner ſelbſt bewuſst wird, iſt Ich; das Wirken aber, das nicht zum Bewuſstſeyn kommt, iſt Materie, ſelbſtloſes Objekt, nur anſchaubar durch das Ich. Wir wollen nun das Bewuſstſeyn aus dieſen drey Principien entſtehen laſſen, um dann entſcheiden zu können, welches das einzig wahre ſey.

§. 60.

A. Idealismus.

Der Dogmatismus gehet von einem *wirklichen* abſoluten Seyn aus, um das Bewuſstſeyn zu erklären. Der Idealiſt reflektirt auf das Ich, inſofern es als *frey* erſcheint. Er ſetzt *ſchlechthin abſolute* Freyheit, inſofern ſie als von aller Beſchränktheit unabhängig gedacht wird, als den *wirklichen* Charakter des Ich; ihm iſt daher das *wirkliche* Ich nicht ein Etwas, das erſt durch einen unendlichen Progreſſus ſchlechthin abſolut werden ſoll, oder daſs nur vermittelſt der Idee von abſoluter Freyheit ſich in einen Zuſtand der abſoluten Schrankenloſigkeit zu verſetzen ſtrebt. Der Materialiſt reflektirt bloſs auf das Ich, inſofern es als abhängig erſcheint, und ſetzt daher abſolute Naturnothwendigkeit als den *wirklichen* Charakter des Ich.

Ist nun nach der Behauptung des Idealisten das Ich, auf keine Weise beschränkt, so kann ausser dem Ich schlechthin nichts Reales angenommen werden. Denn durch eine entgegengesetzte Realität würde es beschränkt werden, welches wider die Voraussetzung ist. Um jedoch das Objektive, das unläugbar als Thatsache im Bewusstseyn vorkommt, zu erklären, muss behauptet werden, dass das Ich durch ein schlechthin freyes Denken, als ein absolutes Handeln, das nur von sich selbst als blossem Denken abhängt, und daher weder durch ein höheres, im Ich liegendes Handeln, noch durch ein ausser dem Ich liegendes Princip begründet wird, jede im Bewusstseyn vorkommende objektive Realität selbst hervorbringe. Das Denken ist daher das absolute Princip alles Realen, das noch nebst dem Ich im Bewusstseyn als Objekt erscheint. Alles, was ist, ist nur insofern, als es gedacht wird. Das Ich ist ursprünglich das einzige absolut Reale, das sich selbst ohne weitere Bedingung in Handlung setzt. Dieses absolute Handeln ist ein Denken. Das Denken ist mit dem absoluten Seyn des Ich schlechthin verbunden. Das Ich ist daher seinem wesentlichen Charakter nach *intellektuelle Substanz*, die absolut, und einzig möglich ist. Alle übrigen Substanzen, die noch im Bewusstseyn vorkommen, sind blosse Produkte des *denkenden* Ich, und nur als solche haben sie Realität. Insofern sie etwas von dem Ich unabhängiges seyn sollen, sind sie schlechthin Nichts. Es kommt ihnen daher nur *ideale* Realität zu. So glaubt der Idealist

den

den Widerſpruch zu löſen, der in dem gemeinen Bewuſstſeyn zu liegen ſcheint, indem hier Freyheit, und Naturnothwendigkeit ſich als die Grundthatſachen des Bewuſstſeyns ankündigen. Das Ich erſcheint als frey, und beſchränkt, als abſolut, und abhängig zugleich. Das iſt aber widerſprechend, wenn das Ich *an ſich* wirklich dieſe zwey Grundbeſtimmungen haben ſoll. Iſt das Ich an ſich frey, ſo kann es nicht beſtimmt, oder beſchränkt ſeyn durch ein anderes Princip. Iſt aber das Ich urſprünglich beſchränkt, und abhängig von einem andern etwas; wird z. B. ſein Denken durch die Einwirkung des Dinges an ſich beſtimmt, ſo kann es durchaus nicht als frey geſetzt werden, wenn man ſich nicht ſelbſt widerſprechen will. Alſo Eines von beyden muſs als abſolut geſetzt werden, nämlich entweder Freyheit, oder Naturnothwendigkeit. Wird Freyheit als abſolutes Princip des Bewuſstſeyns geſetzt, ſo iſt Naturnothwendigkeit ein bloſses *ideales* Faktum des Bewuſstſeyns, hervorgebracht durch die abſolute Freyheit des Denkens; folglich an ſich Nichts. Und ſo iſt auch alles das Nichts, was dem Bewuſstſeyn von Naturnothwendigkeit, oder dem Bewuſstſeyn, das ſich auf Objecte beziehet, entſprechen ſoll. Wird hingegen Naturnothwendigkeit als abſolutes Princip des Bewuſstſeyns geſetzt, ſo iſt der Glaube an Freyheit eine bloſse Täuſchung. Die Nothwendigkeit dieſer Alternative, die wenn man von einem *wirklichen* abſoluten Seyn ausgehet, unvermeidlich iſt, ſieht der Idealiſt klar ein. Um ſich daher nicht zu

wider-

widerſprechen, ſondern die Würde eines conſequenten Denkers zu behaupten, ſieht er ſich gedrungen, entweder das eine, oder das andere Princip anzunehmen. Und in dieſem Verfahren zeigt er ſich als einen *philoſophiſchen Kopf*, — eine Eigenſchaft, die die *Conditio*, *ſine qua non*, obgleich nicht der wahre *Grund* des Philoſophirens iſt. Die meiſten Philoſophen in unſern Tagen, beſonders die *Kantianer* äuſsern nicht einmal *philoſophiſchen Kopf* (ein geſundes *Raiſonnirvermögen*, das Conſequenz im Denken hält), am wenigſten *philoſophiſches Genie* (Sinn für das Wahre *an ſich*, *intellektuelles Anſchauungsvermögen*, wodurch die *Urhandlung* des menſchlichen Geiſtes, als ſolche, *rein* reproducirt, und aufgefaſst wird). Die *Kantianer* laſſen das Ich urſprünglich durch die Dinge an ſich beſtimmen, und gehen doch zugleich von der abſoluten Freyheit der praktiſchen Vernunft aus. Das *Wollen* ſoll ſchlechthin frey ſeyn; und es hängt doch offenbar (nach ihrem Geſichtspunkte) vom Vorſtellen, und dieſes wieder von der Einwirkung des Dinges an ſich ab. Hängt B von A ab, ſo kann B unmöglich frey ſeyn, wenn A nicht frey iſt.

§. 61.

Einer ſolchen Inkonſequenz macht ſich der Idealiſt in ſeiner Vorausſetzung nicht ſchuldig. Er beſtimmt ſich für die Annahme der abſoluten, von aller

realen

realen Beſchränktheit unabhängigen Freyheit, als des Grundcharakters, der dem Ich ſchon *wirklich* zukommt, wie er behauptet. Dieſer Grundbehauptung zufolge muſs er alle *reale* Beſchränktheit des Ich läugnen; er kann nur eine *ideale* Beſchränktheit, das heiſst, eine ſolche annehmen, die ein bloſses Produkt ſeines Denkens, und auſſer demſelben ſchlechthin Nichts iſt. Er beſtimmt ſich für dieſes Princip, weil er die Würde der Vernunft nicht aufgeben will. Denn die Vernunft kann unmöglich mit der Behauptung einer *abſoluten Beſchränktheit*, von der der Materialiſt ausgehet, beſtehen. Aber warum ſoll denn die Vernunft nicht aufgegeben, und als ein bloſses Reſultat der Materie, und einer beſtimmten Organiſation angeſehen werden? Was hat der Idealiſt fſtr einen Grund, ſich ausſchlüſſig an die abſolute Realität der Vernunft zu halten? Es iſt hier durchaus kein Grund denkbar. Die Vernunft *ſoll ſchlechthin ſeyn, weil ſie ſeyn ſoll.* - Das iſt kein Räſonniren, kein Anknüpfen an eine gegebene Prämiſſe, alſo kein eigentliches Denken, ſondern ein *abſolutes Setzen.* Wir haben alſo hier wieder einen offenbaren Beweis, daſs die Philoſophie nicht auf die Geſetze des Denkens gegründet werden könne; daſs ſie folglich kein bloſses Räſonniren ſey. Das Räſonniren, oder Denken fodert immer einen Grund, als Anknüpfungspunkt. Aber bey dem Satze, daſs die Vernunft *ſchlechthin ſeyn ſoll, weil ſie ſeyn ſoll*, iſt kein Grund auſser dem ſchlechthin Geſetzten denkbar. Das ſchlechthin Geſetzte iſt die Vernunft;

ſie wird aber als ihr eigner Grund geſetzt. *Sie iſt, weil ſie iſt*, wenn der Satz theoretiſch ausgedrückt wird. Es iſt durchaus kein Bewuſstſeyn möglich ohne dieſes abſolute Setzen der Vernunft durch ſich ſelbſt. Alles, was noch auſser der Vernunft geſetzt wird, kann nur inſofern als *real* geſetzt werden, als ſeine Realität durch die Vernunft beſtätigt wird. Folglich wird alle mögliche Realität zuletzt auf die Vernunft, als abſoluten Grund, bezogen. Aber was iſt denn der Grund der Realität der Vernunft? Wie iſt ſie möglich? Wer ſiehet nicht ein, daſs dieſe Frage durchaus widerſinnig iſt? Denn wenn alles erſt durch die Vernunft begründet werden ſoll, ſo kann ſie durch nichts auſser ſich begründet ſeyn. Sie iſt alſo nur durch ſich ſelbſt begründet. Sie iſt, weil ſie iſt. Wenn die Vernunft perſonificirt wird, ſo kann ſie von ſich ſelbſt nicht ſprechen: *Wenn ich bin*, *ſo* bin ich; ſondern nur: *Ich bin* (ſchlechthin). Denn ſie ſelbſt ſetzt ja die Bedingung; ſie iſt alſo ſchon, da ſie die Bedingung ſetzt; ſie iſt folglich ohne Bedingung.

Von jeder Realität, die die Vernunft auſser ſich ſetzt, muſs ſie einen Grund fodern; nur nicht von ihrem eignen Seyn. Jedes Seyn, das auſser der Vernunft behauptet wird, kann eigentlich nur hypothetiſch geſetzt werden, und ſtehet unter dem Satze: Wenn A iſt, ſo iſt A. Ferner wenn A ſo, oder ſo beſtimmt iſt, ſo iſt es ſo beſtimmt. In jedem Falle iſt A = A. (Satz der Identität). A kann aber nicht auf eine gewiſſe Art beſtimmt ſeyn; ohne daſs es

einen

einem andern Etwas, z. B. B, entgegengesetzt ist; und dieses Entgegengesetzte kann es nicht seyn. (Satz des Widerspruches). Aber ist denn *wirklich* A, und aus welchem Grunde? (Satz des Grundes). Man sieht daraus, dass der Satz der Identität, des Widerspruches, und des Grundes nur im Denken als ein Mannigfaltiges erscheint, an sich aber schlechthin Eins ist. Denn diese drey Sätze werden durch den Satz ausgedrückt: Wenn A ist, so ist A. Wenn man aber noch an der Identität dieser Sätze zweifelt, so mache man einen Versuch, sie auf die absolute Realität der Vernunft anzuwenden, insofern dieselbe gedacht werden soll. Soll die Vernunft als *absolute* Realität, die folglich alle übrige Realität ausschliesst, gedacht werden, so muss sie 1) als *schlechthin Eins*, durch nichts ausser sich beschränkt, gesetzt werden. Ich = Ich. Hier haben wir den Satz der Identität. Soll ferner die Vernunft gedacht werden, so muss sie 2) gesetzt werden als das absolute Princip, das *sich selbst für sich selbst* zum Objekt macht, und daher in der Erscheinung (in dem empirischen Selbstbewusstseyn) in ein Subjektives, und Objektives zerfällt. Das Subjektive ist entgegengesetzt dem Objektiven, und dieses jenem. Hier ist der Ursprung des Satzes des Widerspruches. Aber ist denn das *subjective*, und *objective* Ich sich wirklich, und *an sich* entgegengesetzt? Die Entgegensetzung ist nichts, als eine *Erscheinung*, an sich aber absolute Identität. Denn das Ich ist ursprünglich als absolut Eins gesetzt. Ich = Ich. Soll endlich die Vernunft gedacht werden, so muss sie 3) gesetzt werden als durch etwas be-

begründet. Ist sie durch etwas ausser sich begründet, so ist sie nicht *absolut Eins*; es hat in ihr ein *realer* (nicht bloss *formaler*) *Gegensatz* statt; sie ist *Zweyheit*, weil sie frey, und bestimmt zugleich ist. Soll sie also absolut Eins seyn; soll ferner der Gegensatz nur eine Erscheinung, und an sich nichts seyn (beyde Voraussetzungen sind an sich identisch; also ist auch der Satz der Identität und des Widerspruches identisch): so muss die Vernunft ihr eigner Grund seyn. Dieser Grund ist nichts anders, als ihre absolute Einheit, wodurch sie sich selbst setzt, und in der Erscheinung, in der Anschauung ihrer selbst in ein Subjekt und Objekt zerfallt, welches beydes an sich Eins ist. Wir sehen also, dass die Grundgesetze des Denkens, der Satz der Identität, des Widerspruches, und des Grundes, in ihrem Ursprunge schlechthin identisch sind, und nur auf dem gemeinen, und logischen Reflexionspunkt als verschieden erscheinen.

§. 62.

Die Vernunft *soll seyn*, *weil sie schlehthin seyn soll.* Diese Voraussetzung legt auch der gemeinste Mensch, wiewohl bewusstlos, und ohne besondere Reflexion auf dieses absolute Setzen, allem seinem Denken zum Grunde. Was wahr seyn soll, soll vernunftmässig, das heisst, mit der Vernunft harmonisch seyn. Das ist die Foderung, die jeder Mensch, der zum Bewusstseyn gekommen ist, in Absicht auf

jedes befondere Bewufstfeyn, dem etwas Reales entfprechen foll, macht. Aber was foll denn die Vernunft felbft feyn, wenn fie etwas Reales feyn foll? Soll fie dem Objekte A B C u. f. w. gleich feyn, oder durch etwas auffer fich beftimmt werden? Nein, die Vernunft foll nur fich felbft gleich, nur durch fich felbft beftimmt feyn. Die gedachte Realität der Vernunft foll felbft vernunftmäfsig, und nichts anders, als die Vernunft an fich feyn.

Der Idealift thut alfo ganz recht, dafs er von der abfoluten Realität der Vernunft ausgehet. Denn die Realität der Vernunft ift nicht anders zu retten, als dadurch, dafs man fie, als abfolutes Princip alles Realen urfprünglich fetzt. So wie man ein anderes abfolutes Princip *über* die Vernunft, oder *neben* ihr fetzt, fo vernichtet man ihr Wefen. Setzt man etwas über die Vernunft, fo macht man offenbar die Vernunft in allen ihren Handlungen zum Produkte jenes Princips. Nicht die Vernunft handelt aus fich felbft, und durch fich felbft; fondern die Vernunft ift nur eine Erfcheinung jenes höheren Etwas, das folglich alle die Handlungen unmittelbar hervorbringt, die wir in der Erfcheinung der Vernunft zufchreiben. Setzt man etwas *neben* der Vernunft, fo erhalten wir zwey abfolute Principien, die einander fchlehthin entgegengefetzt find, und daher fich wechfelfeitig aufheben. Das, was man *neben* der Vernunft fetzen kann, mufs nämlich unabhängig von der Vernunft exiftiren; es darf kein Produkt der

Ver-

Vernunft ſeyn; eben ſo wenig darf die Vernunft ein Produkt dieſes Princips ſeyn; ſondern ſie muſs als unabhängig von demſelben exiſtirend gedacht werden. Sie können alſo gar keinen Berührungspunkt mit einander gemein haben; ſonſt würde Eins von dem Andern abhängig gemacht, Eines durch das Andere beſchränkt. Und doch ſoll etwas *neben* der Vernunft geſetzt werden. Warum? Weil man die Vernunft, als abſolute Einheit, nicht *denken* kann. Das *Denken* als ſolches fodert immer ein Mannigfaltiges, als Objekt. Man hebt alſo durch das *Denken*, dem zufolge man noch etwas *neben* der Vernunft ſetzen muſs, die Abſolutheit der Vernunft auf. Aber auch das, was *neben* der Vernunft geſetzt wird, kann nicht abſolut ſeyn, aus dem gleichen Grunde. Vernunft alſo, und Nichtvernunft (das, was noch nebſt der Vernunft geſetzt wird) müſſen gedacht werden als Gegenſtände, die einander *coordinirt*, nicht *ſubordinirt* ſind. Aber zwey *coordinirte* Realitäten ſind nicht denkbar ohne eine Dritte, wodurch ſie *coordinirt* werden, die folglich über beyde erhaben iſt. Und was ſoll denn dieſe dritte Realität ſeyn, wodurch Vernunft, und Nichtvernunft durch Coordination vereinigt werden ſollen? Auſser der Vernunft, und Nichtvernunft läſst ſich ſchlechthin nichts denken. Nach den Geſetzen des Denkens muſs alles, was als etwas Reales gedacht werden ſoll, entweder Vernunft, oder das Gegentheil der Vernunft ſeyn. Iſt das Dritte, wodurch Vernunft, und Nichtvernunft, als coordinirte Realitäten, verbunden werden

ſollen,

ſollen, keines von beyden (und das kann es nicht ſeyn, weil es ſonſt wieder einem andern Etwas durch ein höheres Princip coordinirt werden müſste), ſo iſt es ſchlechthin Nichts. Und doch muſs ein Etwas als Princip der Coordination vorausgeſetzt werden. Dieſes Coordinations-Princip iſt daher ein Etwas, das Realität haben ſoll, und zugleich ſchlechthin Nichts; welches ein offenbarer Widerſpruch iſt.

§. 63.

Nicht darinn alſo, daſs der Idealiſt das Ich als abſolut *überhaupt* ſetzt, und daraus als der Urquelle das Bewuſstſeyn ableitet, liegt der Irrthum, ſondern in der *beſtimmten* Art der Abſolutheit, die er dem Ich zuſchreibt. Nach der Behauptung des Idealiſten kommt dem Ich ein *wirkliches abſolutes Seyn* zu, ſtatt daſs der Transſcendental-Philoſoph das Ich nur als das abſolute Princip eines ewigen *Werdens*, eines immer fortſchreitenden *Annäherns* zur *realen* Abſolutheit ſetzt, welches nur möglich iſt durch die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen, die das Ich aus ſich ſelbſt producirt, und allen ſeinen *objektiven* (beſchränkten) Handlungen zum Grunde legt. Die Abſolutheit, die nach der Behauptung des Transſcendental-Philoſophen dem Ich zukommt, iſt daher urſprünglich bloſs *ideal*, wenn man nämlich darauf reflektirt, daſs das Ich die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen aus ſich ſelbſt ſchaffet, und als höchſtes Strebeziel ſich vorſetzt; und dann darauf, daſs

der

der Philosoph diese ideale Absolutheit anfangs als blosse Hypothese zur Erklärung des Bewusstseyns setzt, und vor der wirklichen Deduktion des Bewusstseyns noch nicht weiss, ob dieser *Versuch* gelingen werde. Reflektirt man aber darauf, dass es die Bestimmung des Ich, als *idealer* Absolutheit, ist, *realiter* absolut zu werden, und dass all sein Streben dahin abzwecke, jene Idee durch sich selbst zu realisiren; ferner darauf, dass der Philosoph durch eine vollständige, und die Vernunft vollkommen befriedigende Deduktion des Bewusstseyns wirklich findet, dass jene ideale Absolutheit, die er anfangs nur hypothetisch voraussetzt, nicht aus der Luft gegriffen sey, sondern den wahren Charakter des Ich ausdrücke, indem er mit untrüglicher Gewissheit einsieht, dass das Bewusstseyn schlechthin auf keine andere Art zu erklären sey: so erhält die *ideale* Absolutheit den Charakter der *realen*; die *Hypothese* gehet in absolute *These* über. Es frägt sich nämlich: Kommt denn dem Ich *wirklich ideale* Absolutheit zu, und ist das keine leere, durch blosse Phantasie erzeugte, Voraussetzung? Das wirkliche Gelingen einer vollständigen Deduktion des Bewusstseyns ist der *evidente* Beweis, dass jene *ideale* Absolutheit *wirklich* den Grundcharakter des Ich, als solchen, ausmache, und folglich Realität habe. Hier ist der Punkt, wo Idealität, und Realität, Form, und Materie, Freyheit, und Naturnothwendigkeit absolut Eins ist. Man sieht hier ein, dass sich das *Wirkliche* durchaus nicht erklären lasse ohne dieses *Ideale*, und dass folglich

lich das letztere selbst *real* (kein Hirngespinst) sey; ferner dass dieses *Ideale* das Einzige sey, dem man mit Recht das Prädikat des *Realen* κατ' ἐξοχὴν beylegen könne, weil durch dasselbe jede, wenn ich mich so ausdrücken darf, *wirkliche* Wirklichkeit (die immer beschränkt ist) vernichtet, und ein Zustand einer absoluten Schrankenlosigkeit eintreten soll, wodurch jenes *Ideale* einzig *realisirt* werden kann. Soll nun jedes *wirkliche* Seyn durch jenes *Ideale* vernichtet werden, so folgt, dass der menschliche Geist das letztere als das einzige wahre Reale an sich, oder als das Ur-Reale ansehen, und hingegen jedes wirkliche Seyn (jeden individuellen Zustand des Ich) als eine blosse *Erscheinung*, die vorübergehen, und nie mehr zurückkehren, folglich verschlungen werden soll, bestimmen kann. Wer einen aufmerksamen Blick in sich selbst wirft, der wird dieses selbst durch die innere Erfahrung bestätigt finden. Er wird nämlich finden, dass ihn kein Objekt (kein wirkliches Seyn) befriedigen könne, sondern dass er unaufhaltsam von dem, was *wirklich ist*, zu dem, was *seyn soll*, fortgerissen werde, oder dass er über jedes *gegebene* Objekt hinüberstrebe. Unzufrieden mit dem Gegenwärtigen steckt sich der Mensch durch Zweckbegriffe (durch Ideen, die realisirt werden sollen) immer ein neues Ziel auf, das er zu erreichen strebt. In der Ferne glaubt er, dass er bey der Erreichung des vorgesteckten Zieles vollkommen zufriedeu seyn werde. Aber so bald er dasselbe erreicht hat, und

auf

auf dasselbe, als erreicht, (als *wirklichen* Gegenstand, der vorher nur *ideal* war) reflektirt, findet er sich beschränkt, und mit dem Bewufstseyn der Beschränktheit kehrt auch zugleich das *Sehnen* (das Gefühl der Unzufriedenheit) wieder zurück. Iede Beschränktheit ist ihm verhafst, als etwas, das nicht seyn soll, das seinem wesentlichen Charakter widerspricht, indem er nur absolute Unbeschränktheit fodert, als das Einzige, was an sich seyn soll. Er strebt daher nothwendig, aus dem Zustande der gegenwärtigen Beschränktheit herauszutreten, und setzt sich ein neues Ziel vor, dessen Erreichung ihn aber wieder unbefriedigt läfst, und zu neuen Zweckbegriffen fortreifset. Und so geht es ins Unendliche fort. Die Reflexion auf das Wirkliche ist immer der Tod der Zufriedenheit, und nur der Blick auf das Zukünftige, auf das Ideale, das erst werden soll, stellt die Zufriedenheit wieder her, und belebt sie in demselben Momente, als sie durch die Reflexion getödet wird, aufs neue. Also ist das *Ideale* das wahre *Reale*, worauf alles Sehnen des Herzens gerichtet ist; es ist das mächtige Triebrad des menschlichen Geistes, das jeden Stillstand unmöglich macht; die Urquelle aller Thätigkeit in theoretischer, und praktischer Rücksicht. Nach diesen Voraussetzungen wird es uns nun leicht seyn, die Irrthümer des transscendenten Idealismus auf das bestimmteste kennen zu lernen.

Der

§. 64.

Der transſcendente Idealiſt geht von einem *wirklichen* abſoluten Seyn des Ich aus, und ſucht daraus das Bewuſstſeyn in Rückſicht auf ſeine Beſchränktheit zu erklären. Die Unrichtigkeit dieſer Vorausſetzung zeigt ſich bis zur höchſten Evidenz aus der abſoluten Unmöglichkeit, die Beſtimmungen (Schranken) des Bewuſstſeyns auf dieſe Art zu erklären, und aus den Widerſprüchen, in welche ſich der Idealiſt verwickelt. Seine Vorausſetzung hat alſo keine Realität, ſondern iſt ein bloſses *Gedankending*, das ſich zuletzt als *Unding* zeigt, wenn man auf die Widerſprüche reflektirt, die daraus folgen. Das Ich ſoll alſo an ſich ſchlechthin, und *realiter* abſolut ſeyn, und alle Beſchränkungen des Bewuſstſeyns (*objective* Vorſtellungen) bloſs *willkürlich*, und *nach keinem beſtimmten*, *oder beſtimmbaren Geſetze*, folglich auf eine *ſchlechthin unbegreifliche Art* aus ſich ſelbſt, und ohne alle auſser ihm liegende *Bedingung* hervorbringen. Aber wie kann etwas aus dem Ich hervorgehen, was in ihm ſelbſt nicht liegt? Das Etwas, das man aus irgend einem Princip deduciren will, darf nicht das abſolute Gegentheil des Princips ſeyn. Sonſt vernichtet man daſſelbe in eben dem Augenblicke, als man es ſetzt. Denn man ſetzt es in dieſem Falle als etwas ſich ſelbſt abſolut Widerſprechendes. Das Ich wird an ſich als ſchlechthin abſolut, und unendlich, und zwar ſeinem *wirklichen* (nicht bloſs *idea-*

ben) Seyn nach gesetzt. Wie kommt es denn zu den Schranken des Bewufstseyns (zu den Objekten, die auf eine von dem Ich unabhängige Realität nothwendig hinweisen)? Sollte ihnen auch nichts Wirkliches aufser dem Bewufstseyn entsprechen, so können sie doch wenigstens als *ideale* Thatsachen des Bewufstseyns selbst von dem Idealisten nicht geläugnet werden. Er läugnet sie auch in der That nicht; denn er sucht sie zu erklären. Er erkennet also ihre *ideale* Wirklichkeit an. Das Ich findet sich in jeder möglichen Reflexion auf sich selbst afficirt (beschränkt); das ist unläugbare Thatsache. Wie kommt denn auch nur das Bewufstseyn des Afficirtseyns in das Ich, wenn es an sich blofs absolut ist, so dafs jede mögliche Realität aufser dem Ich als ein Traum erklärt wird? Nach dieser Ansicht des Ich wäre nur *reines* Selbstbewufstseyn, keinesweges aber auch nur das blofs *ideale* Bewufstseyn von einem Nicht-Ich möglich. Das Nicht-Ich wäre also als etwas schlechthin Unmögliches für immer aus dem Bewufstseyn verbannt. Und dennoch kommt es in jedem Bewufstseyn, als etwas *Reales*, nicht durch *freyes Denken* Hervorgebrachtes (als Gedankending) vor. Der Idealist läugnet zwar die Befugnifs, von dem Bewufstseyn des Nicht-Ich auf die Realität desselben zu schliefsen; aber er kann doch dieses Bewufstseyn, als Thatsache, nicht läugnen. Er mufs daher die Thatsache erklären. Aber das vermag er auf keine Weise nach seiner Voraussetzung. Es ist ihm jeder mögliche Uebergang von dem *schlechthin absoluten*

Ich

Ich zu dem *afficirten* Ich, oder von dem *reinen* Selbſtbewuſstſeyn zu dem Bewuſstſeyn eines *Nicht-Ich*, wenn dieſes letztere auch nur *idealiter* geſetzt wird, durchaus abgeſchnitten. Aber auch nicht einmal das *reine* Selbſtbewuſstſeyn iſt hier möglich. Nur dann wäre *reines* Selbſtbewuſstſeyn da, wenn das Ich *bloſs ſich ſelbſt* ohne Vermittelung des Bewuſstſeyns von einem Nicht-Ich ſetzen könnte. Aber das iſt ſchlechthin unmöglich. Sollte das Ich *bloſs ſich ſelbſt* ſetzen, als das *einzige Reale*, ſo könnte im Bewuſstſeyn gar kein Unterſchied, worauf reflektirt, oder von dem abſtrahirt werden könnte, vorkommen. Das Ich wäre ein ſchlechthin abſolutes Handeln, und die abſolute Totalität des Handelns. Es könnte alſo durch kein anderes Handeln beſchränkt, und ſo zu ſich ſelbſt reflektirt werden. Die Reflexion, das Zurückgehen des Ich in ſich ſelbſt, iſt nur unter der Bedingung möglich, daſs das Ich in ſeinem Streben in die Unendlichkeit einen Widerſtand findet. Nur dadurch wird es in ſich ſelbſt zurückgetrieben. Wird nun das Ich als ein ſolches Handeln geſetzt, dem gar kein anderes entgegengeſetztes Handeln begegnet, wodurch es gehemmt wird, folglich als die Totalität des Handelns, als das einzige ſchlechthin mögliche Handeln, ſo iſt keine Reflexion dieſes Handelns auf ſich ſelbſt, und folglich auch kein Bewuſstſeyn möglich. Aber wir wollen ſetzen, das ſchlechthin abſolute Handeln reflektirte ſich *aus der Unendlichkeit* ſelbſt, obgleich dieſes an ſich unmöglich iſt, ſo wäre etwas *ſchlechthin*

hin Einfaches da, das nie zum beſtimmten Bewuſstſeyn erhoben werden kann. Denn es müſste auch etwas da ſeyn, wovon abſtrahirt werden könnte, um das *reine* Handeln, als ſolches, zu beſtimmen. Aber es iſt nichts da, als *reines*, durchaus *einfaches* Handeln, in dem gar nichts Mannigfaltiges liegt; wird nun von dieſem abſtrahirt, ſo iſt gar nichts vorhanden, das reflektirt werden könnte. Das Ich iſt alſo bey der Abſtraktion, die mit der Reflexion unzertrennlich verbunden iſt, in unſerm Falle *ſchlechthin Nichts*. Das, wovon durchaus nicht abſtrahirt werden kann, iſt das *reine* Handeln; denn es iſt das Ur-Reale. Kann hier von Nichts abſtrahirt werden, ſo iſt es ſchlechthin einfach; aber dieſes kann, als ſolches, ohne allen Gegenſatz nicht zum Bewuſstſeyn erhoben werden. Der *transſcendentale* Idealiſt erhebt ſich zwar zum Bewuſstſeyn eines *reinen* Handelns, aber nur *vermittelſt* der Abſtraktion. Er ſetzt nämlich den Charakter des *wirklichen* Ich nur in ein *Streben* nach einem durchaus reinen Handeln, nach *realer* Abſolutheit, die zugleich bewuſstſeyend ſeyn ſoll, und daher, wenn dieſer Zweck je vollkommen erreicht werden könnte, in ein ganz reines Selbſtbewuſstſeyn übergehen würde. In eben dem Verhältniſſe, als das Handeln des Ich unbeſchränkter wird, wird auch das Selbſtbewuſstſeyn reiner, oder von den Objekten unabhängiger. Würde daher dieſes Handeln je ganz ſchrankenlos werden, ſo würde auch das Selbſtbewuſstſeyn *ganz rein* ſeyn. Das Ich ſtrebt zwar nach dieſem Zuſtande; kann ihn aber

nur

nur in der Unendlichkeit, das heiſst, in keinem Zeitpunkte ganz erreichen, ob er gleich immer in einem endlichen Grade erreicht werden kann, wodurch die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen, die realiſirt werden ſoll, wirklich Realität erhält. Zu dem ganz reinen Bewuſstſeyn dieſer Idee erhebt ſich der Philoſoph nur *vermittelſt* der Abſtraktion von aller Objektivität, oder Beſchränktheit. Aber es iſt keine Abſtraktion möglich, ohne daſs zugleich auf das, wovon abſtrahirt werden ſoll, reflektirt wird. Denn es wird dem, worauf die Reflexion *vorzüglich* gerichtet werden ſoll, entgegengeſetzt; es kann aber demſelben nicht entgegengeſetzt werden, ohne daſs es zugleich beſtimmt geſetzt wird; und es kann nichts beſtimmt geſetzt werden, ohne daſs darauf reflektirt wird. In dem gegenwärtigen Falle wird das *empiriſche* (an Objekte gebundene) Bewuſstſeyn dem *reinen* entgegengeſetzt; es wird nämlich von aller Beſchränktheit (Objektivität) abſtrahirt, und darauf reflektirt, wie das Bewuſstſeyn beſchaffen ſeyn würde, wenn das Ich in ſeinem Handeln durch nichts beſchränkt, und ſich folglich eines ganz *reinen*, von allem Widerſtande freyen Handelns bewuſst wäre. Ein ſolches Bewuſstſeyn würde ebenfalls ganz *rein* ſeyn.

§. 65.

Hier giebt es alſo etwas, wovon abſtrahirt werden kann, und wirklich abſtrahirt wird; daher iſt

auch

auch eine Reflexion auf das ganz reine Bewufstſeyn, nicht als auf etwas, das *wirklich* iſt, ſondern das *ſeyn ſoll*, möglich. In dieſer Rückſicht iſt daher das reine Bewufstſeyn, zu dem ſich der Philoſoph erhebt, nicht wirklich *ganz* rein; denn es ſtehet unter der *Bedingung* der Abſtraktion von aller Objektivität. Aber dieſe Abſtraktion iſt, wie jede Abſtraktion überhaupt, zugleich eine Reflexion, die man die *negative* Reflexion nennen kann, im Gegenſatz gegen die *poſitive* Reflexion, deren Beſtimmung iſt, irgend ein Objekt *vorzüglich* ins Auge zu faſſen, und darüber Licht zu verbreiten. Die Abſtraktion iſt nur eine *ſchwächere* Reflexion, ſie giebt den *Schatten* zu dem Gemälde, das im Bewufstſeyn aufgeſtellt werden ſoll. Das, was man gewöhnlich *Reflexion* nennt, iſt nur der *ſchärfere* Geiſtesblick; eine Reflexion, die mit mehr Energie des Geiſtes verbunden iſt: ſie giebt das Licht für das Bewufstſeyn, und das höhere Colorit. Schatten iſt aber nicht abſoluter Mangel, ſondern nur ein geringerer Grad des Lichtes. Daher iſt auch die Abſtraktion nicht das abſolute Gegentheil der Reflexion, ſondern nur ein geringerer Grad der Reflexion κατ᾽ ἐξοχὴν. Wenn von aller Beſchränktheit abſtrahirt, und auf ein ganz reines Handeln reflektirt werden ſoll, ſo ſchwebt die Einbildungskraft zwiſchen beyden, und umfaſst ſie zugleich, nur daſs ſie das Eine ſchärfer in das Auge faſst, als das Andere. Es iſt daher kein *ſucceſſives* Uebergehen des Blickes von dem Einen zum Andern, ſondern ein *Zugleichſehen*. Die Handlung, wodurch

durch ſich das Ich anmuthet, ohne *Vermittelung* der Abſtraktion bloſs ſich ſelbſt, als ſchlechthin reines Handeln zu ſetzen, oder ſich zu einem ganz reinen Bewuſstſeyn zu erheben, welches dann eintreten würde, wenn das Ich als wirklich unbeſchränktes Handeln ſich ſelbſt anſchauete, — dieſe Handlung kommt bloſs der Vernunft zu, und iſt eine Beſtimmung des Ich, die nie weder durch Verſtand, noch durch Einbildungskraft, noch durch beyde zugleich zu realiſiren iſt. Folglich wird nie für das Ich ein Zuſtand eintreten, wo bloſs *reines* Selbſtbewuſstſeyn, das der Idealiſt als ſchon *wirklich* dem Ich zuſchreibt, herrſchend ſeyn wird, obgleich das Streben nach demſelben immer nothwendig bleibt. Denn nur durch dieſes Streben iſt ein Gegenſatz für das Bewuſstſeyn, ein Reflektiren, und Abſtrahiren, und folglich das Bewuſstſeyn ſelbſt möglich. Ich kann nur inſofern mir bewuſst werden, was ich *wirklich bin*, als ich weiſs, daſs ich das noch nicht bin, was ich *ſeyn ſoll*, als folglich das Streben nach *realer* Abſolutheit fortdauert, und die Idee des reinen Bewuſstſeyns, und inſofern das reine Bewuſstſeyn ſelbſt, alle Augenblicke reproducirt wird. Ohne dieſes *ideale* reine Bewuſstſeyn würde gar kein beſtimmtes Bewuſstſeyn, und kein durch Zweckbegriffe geleitetes Handeln, folglich weder theoretiſche, noch praktiſche Vernunft möglich ſeyn. Aus dem *Streben* nach realer Abſolutheit, das der *transſcendentale* Idealiſt vorausſetzt, laſſen ſich daher die Grundbeſtimmungen des Bewuſstſeyns (das Subjektive, und Ob-

Objektive) vollkommen erklären, ſtatt daſs nach der Vorausſetzung des *transſcendenten* Idealiſten das Bewuſstſeyn ſchlechthin unmöglich iſt.

§. 66.

In dem gegebenen Bewuſstſeyn kommt immer eine *Affektion*, ein *Beſchränktſeyn* vor. Die *Transſcendental*-Philoſophie zeigt, daſs für uns gar kein Bewuſstſeyn möglich ſey ohne *Beſchränktheit*; die ſchon im Ich, inſofern es als möglich, und wirklich geſetzt wird, liegen muſs. Das *durchaus abſolute* Ich iſt eine bloſse Idee, die zwar in jedem Momente des Daſeyns durch das Ich in einem *endlichen Grade*, aber nie *vollkommen* realiſirt werden kann. Alſo das *ſchlechthin abſolute* Ich iſt immer nur das Ich in der *Idee*, aber nie in der *Realität*, die jener Idee vollkommen entſpräche. Dieſe Idee hat Realität *ins Unendliche fort*; alſo *immer*, und *nie*. Die Realiſirung dieſer Idee geſchiehet nämlich in jedem Zeitmomente *zum Theile*; denn das Ich, dem jede Schranke, die es in ſich vorfindet, unerträglich iſt, indem es ſich eine abſolute Schrankenloſigkeit *anmuthet*, als den Grundcharakter, den es nicht *wirklich* hat, ſondern *haben ſoll*, ſchreitet wirklich immer fort; es vernichtet eine Schranke um die andere, und nähert ſich alſo dem abſoluten Ziele, das es ſich vorſetzt, immer mehr. In dieſer Rückſicht hat die Idee des ſchlechthin Abſoluten *immer* Realität. Aber in eben dem Momente, als es eine Schranke beſiegt hat,

findet

findet es sich in eine neue Schranke versetzt, die es ebenfalls aufzuheben strebt, und so ins Unendliche fort. Und so muss es seyn, wenn das Bewusstseyn, ohne welches kein Ich *denkbar* ist, fortdauern soll. Denn ohne Beschränkung ist kein Bewusstseyn möglich; die Reihe der Schranken muss also *stetig*, und *ununterbrochen* ins Unendliche fortlaufen. Das Ziel ist nur zu erreichen durch eine Leiter von unendlichen Stufen; folglich zwar *immer* zum Theile, *nie* vollkommen. Das Ziel liegt in der Unendlichkeit.

Soll ich nun von Schranke zu Schranke fortsteigen, so muss ich in jedem Zeitmomente wissen, dass mein wirklicher Zustand (die Stufe des Seyns, auf der ich stehe) noch beschränkt sey. Und wie kann ich denn das wissen? Durch blosse Beschränktheit? Das ist unmöglich. Also durch etwas, was der Beschränktheit absolut entgegengesetzt ist. Und dieses kann nichts anders seyn, als absolute Schrankenlosigkeit. Ich muss also schrankenlos seyn, um mich als beschränkt finden zu können. Dies scheint ein Widerspruch zu seyn; und es ist in der That ein Widerspruch, wenn ich mir *reale Schrankenlosigkeit* zuschreibe, wie der *transscendente* Idealist thut. Aber der Widerspruch verschwindet, wenn ich eine bloss *ideale* Schrankenlosigkeit, als den *Grundcharakter* des *wirklichen* Ich, annehme, das nichts ist, als ein *Streben* ins Unendliche. Aber dieses Streben soll nicht *blind* seyn. Aus einer vernünftigen Natur-

philo-

philoſophie erhellet, daſs auch jedes Naturprodukt ſeinem Weſen nach ein Streben ins Unendliche iſt. Es kann in der Natur zu keinem *abſoluten* Produkt kommen, das heiſst, zu einem ſolchen, worinn die Kraft, aufs neue zu produciren, ſchlechthin erſchöpft wäre. Jedes Produkt iſt daher nur ein *Scheinprodukt;* es *iſt* nur inſofern *fixirt*, als wir es zum Behufe des Bewuſstſeyns *fixirt haben.* Es *ſtrebt* in jedem Momente zu neuen Produktionen, die auch wirklich erfolgen. Wenn wir daher das Ich als ein Streben ins Unendliche charakteriſiren, ohne noch einen ihm eigenthümlichen Zug hinzuzuſetzen, ſo vermengen wir es mit den Naturprodukten. Es muſs daher eine ſcharfe Gränzlinie zwiſchen dem Ich, und den bloſsen Dingen gezogen werden. Und dieſe iſt das Bewuſstſeyn. Das Ich, und das Nicht-Ich (jedes Naturprodukt) iſt ein Streben ins Unendliche. Aber das Ich iſt ein Streben mit Bewuſstſeyn; das Nicht-Ich ein Streben ohne Bewuſstſeyn.

Soll ich alſo wirklich Ich ſeyn, ſo muſs ich von jedem einzelnen Streben, das über eine beſtimmte Schranke hinausgehet, wiſſen. Inſofern ich alſo ein Streben ins Unendliche bin, muſs ich auch von dieſem Streben wiſſen. Nur inſofern als ich von dieſem letzteren weiſs, kann ich von dem einzelnen Streben wiſſen, das auf eine beſtimmte Schranke gehet. Wäre ich nichts weiter, als ein *ſchlechthin beſchränktes* Streben, ſo könnte ich auch von keinem *einzelnen* Streben, folglich auch von keinem

indi-

individuellen Objekte etwas wiſſen. Denn nur dadurch wird mir etwas zum individuellen Objekte, als ich mir eines beſchränkten Strebens bewuſst bin. Ich kann mir aber des einzelnen Strebens nur inſofern bewuſst werden, als ich es *beſtimme*, d. h. einem andern einzelnen Streben entgegenſetze. Ich kann z. B. das Streben A nur dadurch beſtimmen, daſs ich es dem Streben B entgegenſetze, und zugleich in einem gewiſſen Punkte gleich ſetze. Ohne Gegenſatz iſt keine Beſtimmung, und ohne Beſtimmung kein Bewuſstſeyn möglich. Aber wie kann ich mir denn des beſchränkten Strebens *überhaupt*, oder der Totalität meiner Schranken bewuſst werden? Nicht anders, als daſs ich die Beſchränktheit des Strebens überhaupt einem Streben entgegenſetze, das darauf ausgehet, alles Streben, das ohne Schranken nicht gedacht werden kann, aufzuheben, und in ein ſchlechthin abſolutes Handeln, dem keine andere Handlungsſpäre mehr entgegengeſetzt iſt, zu verwandeln.

Das iſt die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen, die jeder Menſch in demſelben Momente, als er zum Bewuſstſeyn kommt, nothwendig producirt, weil ohne ſie durchaus kein objektives Bewuſstſeyn möglich iſt. Denn das objektive Bewuſstſeyn gehet theils auf ein einzelnes Objekt, theils auf die Objektivität überhaupt. Beydes iſt unzertrennlich vereinigt. Das einzelne Objekt kann nur beſtimmt werden durch ein anderes einzelnes Objekt. Es wird geſetzt, daſs

A

A nicht ſey = B, und umgekehrt. Aber man kann ſich weder des Einen noch des Andern bewuſst werden ohne den Begriff von Objektivität überhaupt, wodurch beyde erſt gleich geſetzt werden. So wie kein Bewuſstſeyn möglich iſt ohne ein *Entgegenſetzen*, ſo iſt auch keines möglich ohne ein *Gleichſetzen*. Jedes einzelne Objekt iſt aber dem andern nur gleich in dem Begriffe der Objektivität *überhaupt*. B iſt nicht A, und umgekehrt. Aber B iſt inſofern A, und umgekehrt, als beydes Objekt überhaupt iſt. Aber wie kann ich mir denn der Objektivität überhaupt bewuſst werden? Ohne einen neuen Gegenſatz iſt dies unmöglich. Alſo muſs urſprünglich, wenn das Bewuſstſeyn des Objektiven, man mag nun darunter ein beſtimmtes Objekt, oder die Objektivität überhaupt verſtehen, möglich ſeyn ſoll, ein Etwas geſetzt werden, das eigentlich *kein Etwas* iſt. Das iſt das *ſchlechthin Ueberſinnliche*. Soll nämlich dadurch jedes einzelne Objekt, und die Objektivität überhaupt beſtimmt werden, ſo darf es weder ein beſtimmtes, individuelles Objekt, noch die Objektivität überhaupt (Ding an ſich) ſeyn. Denn es muſs, zum Behufe des Beſtimmens (ohne welches kein Bewuſstſeyn möglich iſt) dem, was beſtimmt werden ſoll, entgegengeſetzt ſeyn. Das zu Beſtimmende aber iſt theils ein individuelles Objekt, theils die Objektivität überhaupt (theils ein *beſtimmtes* Ding, theils *Ding an ſich*). Das abſolute Gegentheil von allem Objektiven, als ſolchem, iſt ein Handeln ſchlechthin. Denn das Objektive wird im-

mer

mer vorgestellt unter dem Charakter eines Seyns, das theils als bestimmt, theils als absolut gesetzt wird. Das *Uebersinnliche* ist also ein Handeln schlechthin; dieses ist das Ur-Reale. Wer daher auf dem Gebiete des Uebersinnlichen alles Seyn läugnet, der läugnet darum noch nicht das Ur-Reale; sondern er bestimmt es nur anders, als es auf dem Reflexionspunkte bestimmt wird. Das Ur-Reale, oder das Reale an sich ist ihm daher keinesweges schlechthin Nichts; sondern nur absolutes Handeln. Die Idee des Uebersinnlichen kann nur insofern Realität haben, als ihm alles Seyn an sich abgesprochen wird.

§. 67.

Jeder Mensch muſs daher sogleich beym Ursprunge des Bewuſstseyns die Realität des schlechthin Uebersinnlichen setzen, und zwar als ein absolutes Handeln, dem kein anderes Handeln entgegen strebt, folglich als ein Handeln, das *schlechthin Eins* ist. Das Ich schauet ursprünglich nur sein eignes Handeln an. Nur insofern etwas handelt, und sein Handeln anschauet, ist es ein Ich. Jedes Naturprodukt *wirkt*, ebenfalls ohne Aufhören; es ist nie an sich ein *Seyn*, ein *Ruhen*, *Bestehen*; aber es schauet sein Wirken nicht an; daher ist es ein *selbstloses* Objekt, nur *anschaubar* für ein Ich, und daher nicht selbst ein Ich. Das Ich ist also nur insofern Ich, als es sein Handeln anschauet, auf die Anschauung reflektirt, und auf die Reflexion wieder reflektirt. Das Anschauen

ſchauen erhebt ſich ſelbſt zu einer immer höheren Potenz. In der zweyten Potenz iſt das Anſchauen ein *Begreifen*. Es iſt kein Begreifen möglich ohne ein Etwas, das begriffen werden ſoll. Dieſes Etwas muſs daher ſchon im Ich ſeyn. Es iſt das Produkt des Anſchauens in der erſten Potenz. Das Ich ward urſprünglich geſetzt als ein Handeln, das ſich ſelbſt anſchauet. Dieſes anſchauende Handeln erſcheint in der Reflexion als ein Produkt, nicht mehr als bloſses Handeln. Die Reflexion findet alſo ein *Etwas*, das im Ich ſchon niedergelegt iſt. Das Reflektiren iſt aber nichts, als ein Anſchauen in der zweyten Potenz, das auf das Anſchauen in der erſten Potenz zurückgehet, und daſſelbe (in dem gemeinen Bewuſstſeyn) als ein Produkt, als einen beſtimmten Zuſtand, oder als ein individuelles Seyn des Ich vorfindet. Das Anſchauen in der zweyten Potenz iſt zugleich das *Begreifen*, das *beſtimmte Umfaſſen* deſſen, was urſprünglich geſetzt iſt. Aber man kann ſich dieſes Begreifens nur bewuſst werden durch ein neues Anſchauen, das folglich ſich hier zur dritten Potenz erhebt. Hier erſcheinet das *Begreifen* ebenfalls wieder nur als Produkt, nicht aber als Handlung; folglich als *Begriff*. Das Etwas, worauf nun die zweyte Reflexion (die Anſchauung in der dritten Potenz) gehet, und das ſie im Ich vorfindet, iſt ein Begriff, der nun nach ſeinen Beſtandtheilen betrachtet, und folglich zergliedert wird. Das Anſchauen in der dritten Potenz iſt ein Ur-theilen deſſen, was in dem urſprünglichen Begreifen ſynthetiſch vereinigt wurde. Man zählt

ſich

ſich hier gleichſam die Summe vor, die man in ſich findet. Erſt im Urtheilen (in der Zergliederung des Begriffes) liegt die Bedingung, unter welcher man ſich des Begriffes bewuſst werden kann. Es iſt daher keine Syntheſis *für das Ich* möglich ohne Analyſis, und keine Analyſis ohne neue Syntheſis. Denn was im Urtheile zerlegt wird, wird zugleich wieder vereinigt. Man wird ſich der Verbindung nur bewuſst durch die Auseinanderſetzung deſſen, was verbunden worden iſt, und der Auseinanderſetzung nur durch eine neue Verbindung. Die Verbindung aber deſſen, was in dem Urtheile auseinandergeſetzt worden iſt, und folglich in der Analyſis als entgegengeſetzt betrachtet wird, iſt nur möglich durch einen *Schluſs*. Die Merkmale, woraus ein Begriff beſtehet, und die im Urtheile auseinander gelegt, und gleichſam gezählet werden, werden nicht betrachtet, als ein bloſses *Aggregat*, ſondern als ein unzertrennliches Ganzes. Sie machen eine Sphäre aus, wo nicht ein Theil an den andern gelegt, ſondern wo jeder an den andern *angeſchloſſen* wird. Man kann die Theile eines Begriffes nur inſofern wieder an einander ſchlieſsen, als man ſie durch ihre eigene Natur als ſchon angeſchloſſen, und verbunden betrachtet. Nur unter dieſer Bedingung ſchreiben wir einem Begriffe Realität zu. Inſofern wir nämlich uns bewuſst ſind, daſs wir einen Begriff *willkührlich* zuſammengeſetzt haben, ohne daſs wir zu dieſer Verbindung genöthiget waren, oder ohne daſs wir ihn durch ſeine eigene Natur als

eben ſo verbunden betrachten, als wir ihn im Schluſſe verbunden haben, halten wir ihn für ein bloſses Produkt der Einbildungskraft; wir ſind ſelbſt überzeugt, daſs ihm kein Objekt in der Wirklichkeit entſpricht.

§. 68.

Das *wirkliche* Ich wird zwar als ein Handeln geſetzt, aber nicht als ein ſchlechthin unbeſchränktes Handeln. Es iſt ein ewiges Verbinden, und Auseinanderlegen der urſprünglich verbundenen Theile, die aufs neue verbunden werden müſſen. Es iſt eine Syntheſis, und Analyſis, die durch die Handlung, die man *Schlieſsen* nennt, wieder in die Syntheſis zurück läuft. Dieſe drey Handlungsweiſen ſind unzertrennlich mit einander verbunden, wenn ein Bewuſstſeyn ſtatt haben ſoll. Es giebt alſo weder ein *iſolirtes* Begreifen, noch Urtheilen, noch Schlieſsen. Das Begreifen iſt bedingt durch das Urtheilen, und dieſes durch das Schlieſsen. Das Schlieſsen gehet wieder auf das Begreifen zurück. Denn nur hier begreift man erſt mit Bewuſstſeyn. Man weiſs nur dann, daſs man etwas begriffen habe, wenn man zwey Entgegengeſetzte durch ein Drittes vereinigt, und ſich dieſes Vereinigens durch die Reflexion darauf, alſo durch ein neues Begreifen bewuſst wird. Iſt das Handeln des Ich nothwendig ein *bewuſstſeyendes* Handeln; ſo iſt es ein Begreifen, Urtheilen, und Schlieſsen zugleich. Es iſt daher

ſchlecht-

ſchlechthin kein einziger Akt des Bewuſstſeyns möglich ohne dieſe Duplicität in ſynthetiſcher Vereinigung. Aber es iſt offenbar, daſs jede dieſer Handlungsweiſen, die nur in ihrer Vereinigung ein Bewuſstſeyn möglich machen, bedingt iſt durch die andere. Alſo iſt auch die ganze Sphäre bedingt. Wird ein Begreifen geſetzt, ſo iſt freylich ein Urtheilen, und Schlieſsen nicht nur möglich, ſondern zugleich nothwendig. Die beyden letzteren Handlungsweiſen hängen unzertrennlich mit der erſten zuſammen. Inſofern iſt die Sphäre des Bewuſstſeyns an ſich beſchloſſen. Es macht ein Ganzes aus, woraus kein Glied geriſſen werden kann, ohne das Bewuſstſeyn ſelbſt aufzuheben. Aber woran hängt denn das Ganze? Was in keinem Theile auf irgend eine Art liegt, kann auch im Ganzen nicht liegen. Nun iſt offenbar jeder Theil des Bewuſstſeyns bedingt, folglich iſt auch das Ganze bedingt. Wir wollen A B C als die drey Glieder einer *geſchloſſenen*, folglich einen *Kreis*, nicht bloſs eine *Linie* formirenden Kette ſetzen. Es iſt eine Syntheſis, die durch die Analyſis in ſich ſelbſt zurück läuft. Kein Glied iſt abſolut. Iedes führet auf das andere, und auf ſich ſelbſt zurück. B hängt von A, C von B, und A wieder von C ab. Alſo iſt die ganze Sphäre bedingt, und hat an ſich keine Haltung. Wird nicht auſser derſelben noch etwas anders geſetzt, wodurch ſie getragen wird, ſo iſt ſie gar nicht denkbar. Eben ſo iſt es mit dem Ich, als einem Handeln, das ein Denken iſt, und das in ein Begreifen, Urtheilen und Schlieſsen zerfällt.

Im Schliessen wird der in der Funktion des Urtheilens *analysirte* Begriff wieder synthetisch vereinigt. Die ganze Sphäre der Handlungsweisen, die das Bewusstseyn als ein harmonisches Ganzes constituiren, ist bedingt.

Wäre das Begreifen ein schlechthin absolutes Handeln, das nur von sich selbst abhinge, so wäre alsdenn auch das Urtheilen, und Schliessen denkbar. Aber das Begreifen ist offenbar eine Synthesis dessen, was dann im Urtheile als entgegengesetzt erscheinet. Eine synthetische Handlung ist nicht absolut, sie ist ein Setzen, und Entgegensetzen zugleich, folglich ein Setzen, das von einem Entgegensetzen, und ein Entgegensetzen, das von einem Setzen abhängt, und eben durch diese wechselseitige Abhängigkeit synthetisch wird. Das Begreifen ist daher ein beschränktes Handeln; es kann aber nur insofern beschränkt seyn, als ihm durch ein anderes Handeln entgegengewirkt wird, das an sich ausser dem Ich liegt. Denn wäre es schlechthin unbeschränkt, so könnte kein Etwas von dem andern unterschieden, es könnte zwischen beyden keine Gränzlinie gezogen werden, worinn eben die Natur des Begreifens besteht. Es muss daher, um das Begreifen als möglich zu denken, noch ausser dem Ich ein Handeln angenommen werden, das dem Handeln des Ich widerstehet. Dadurch wird beydes beschränkt. Das subjektive Handeln (das Begreifen) ist nicht möglich ohne ein objektives, und dieses

nicht

nicht ohne jenes. Wenn man daher das Urtheilen und Schliefsen auf das Begreifen begründen will, so muſs man erst zeigen, daſs das Begreifen ein schlechthin absolutes, einzig von sich selbst abhängendes Handeln sey. Dies ist aber unmöglich, da kein Begreifen gesetzt werden kann ohne ein anderes Etwas, das auſser dem Ich liegen muſs, und das einen Gegensatz, und eine Gränzbestimmung zwischen den Entgegengesetzten möglich macht.

Das Begreifen, Urtheilen, und Schlieſsen in unzertrennlicher Verbindung macht die Sphäre des Denkens überhaupt aus. Das Denken ist also durchaus bedingt, und setzt eine höhere Sphäre voraus, die ihm erst unerschütterliche Festigkeit giebt. Das Denken ist immer anknüpfend; ohne einen absoluten Anknüpfungspunkt ist es schlechthin nicht möglich. Und wenn wir auch die Sphären des Denkens ins Unendliche fortzögen, so würden wir doch nie auf dem Gebiete des Denkens einen Punkt finden, wodurch das Denken als selbstständig, und unabhängig von einem höheren Anknüpfungspunkte, der auſser dem Gebiete des Denkens liegen muſs, befunden würde. Es giebt hier nichts absolut Erstes, und absolut Letztes. Jede Sphäre des Denkens ist bestimmt und bestimmend zugleich. Es kann nämlich nichts (vermittelst eines Begreifens, Urtheilens, Schlieſsens) gedacht werden, ohne daſs man genöthigt ist, in aufsteigender Reihe in eine andere Sphäre des Denkens überzutreten, und diese als den *Grund* des Gedachten,

ten, oder Denkbaren zu ſetzen. *Nihil ſine ratione.* So iſt jede Sphäre des Denkens durch eine höhere *beſtimmt.* Aber jede iſt auch zugleich *beſtimmend,* und fodert daher in abwärts ſteigender Reihe immer etwas als *Bedingung. Nihil ſine conditione.* So wenig man zum letzten Grunde kommt, ſo wenig kann man zur letzten Bedingung kommen. Es hilft daher nichts, um das Denken abſolut zu machen, wenn man die Reihen der *Gründe*, und der *Bedingungen* ins Unendliche fortziehet. Durch die Addition des Endlichen zum Endlichen, und wenn ſie auch über alle Gränzen der Phantaſie fortgeſetzt wird, kann nie ein Unendliches entſtehen, das uns ſchlechthin nöthig iſt, um das Denken möglich zu machen. Es muſs einen abſoluten Anknüpfungspunkt für das Denken geben; dieſer kann daher nicht wieder ein Denken ſeyn, weil er ſonſt wieder einen Anknüpfungspunkt foderte.

§. 69.

Iſt nun das Denken in jeder Rückſicht eine beſchränkte Handlungsweiſe, die an ſich nicht möglich iſt, wenn nicht ein unbeſchränktes Handeln geſetzt wird, als abſoluter Anknüpfungspunkt aller möglichen Sphären des Denkens, ſo fragt ſich nur, von welcher Beſchaffenheit dieſes unbeſchränkte Handeln ſey, das dem Ich ſelbſt zugeſchrieben werden muſs, wenn das Ich wirklich Ich ſeyn ſoll. Das Ich muſs ſich nämlich ſelbſt zum beſtimmten Bewuſstſeyn erheben, oder das Denken (Begreifen,

Urthei-

Urtheilen, Schliefsen) produciren. Wird das Denken durch ein fremdes Princip hervorgebracht, so kann kein Mensch, oder anderes Vernunftwesen sagen: *Ich* denke. Soll das Ich aber wirklich Ich seyn, oder das Denken *selbst* produciren, so muſs ein Handeln gesetzt werden, das nicht bloſs kein Denken ist, sondern auch schlechthin von keinem andern Handeln mehr abhängt. Dieses Handeln muſs der absolute Grund alles Denkens seyn. Das Denken ist von dem Anschauen nicht wesentlich verschieden; es ist das Anschauen selbst, nur in einer höhern Potenz; es ist das Anschauen des Anschauens in der Reflexion. Das Anschauen steigt zu höheren Potenzen, und heiſst in seiner Progression theils ein Begreifen, theils ein Urtheilen, theils ein Schliefsen. Das ursprüngliche Handeln als Grund alles Denkens kann also auch kein bloſses Anschauen seyn. Denn ein Anschauen setzt ebensowohl ein Etwas, das angeschauet werden soll, voraus, als das Begreifen, Urtheilen, und Schliefsen ein Etwas, worauf diese Handlungsweisen sich beziehen, voraus setzen. Die Urhandlung, als Grund des *bestimmten* Bewuſstseyns, muſs also ein Handeln *schlechthin* seyn, folglich kein Anschauen, Begreifen, Urtheilen, Schliefsen; kurz kein bestimmtes Handeln. Das Handeln schlechthin ist *absolutes* Bewuſstseyn, das weder subjektiv, noch objektiv noch beydes zugleich ist. Nur wenn es in Schranken kommt, wird es subjektiv, und objektiv, d. h. *anschauend*, und *denkend*. Aber die Anschauung ist nur die *Bedingung* des Handelns, das das Denken hervorbringen

bringen ſoll, nicht der *Grund*. Das *beſtimmte* Bewuſstſeyn, das nichts anders, als ein *Denken* ſeyn kann, iſt abſolut unmöglich ohne ein Handeln ſchlechthin, als *abſolutes* Bewuſstſeyn, das nur inſofern ein *beſtimmtes* Bewuſstſeyn werden kann, als es in Schranken kommt. Hier erſt wird das abſolute Handeln *anſchauend*, es verdoppelt ſich gleichſam in der Selbſtanſchauung, macht ſich zum Subjekt-Objekt, und verliert dadurch den Charakter der Abſolutheit, ſobald auf dieſe Subjekt-Objektivität reflektirt wird. Es iſt kein Handeln ſchlechthin mehr da, ſondern ein ſynthetiſches Handeln — ein *anſchauendes* Handeln, und ein *handelndes* Anſchauen. Das Anſchauen erhebt ſich zu einer immer höheren Potenz, bis das Bewuſstſeyn vollkommen beſtimmt, und beſchloſſen iſt. Es wird daher in ſeiner Potenzirung ein *Denken*, deſſen vollſtändige Sphäre im Begreifen, Urtheilen, Schlieſſen beſtehet.

§. 70.

Es kommt bloſs auf die Beſtimmung an, nach welcher man das Handeln ſchlechthin, inſofern es dem Ich beygelegt wird, charakteriſirt, ob man ein *transſcendenter*, oder *transſcendentaler* Idealiſt wird. Darinn kommen beyde überein, daſs ſie behaupten, alle Beſtimmungen des Bewuſstſeyns müſſen aus dem Ich erklärt werden. Das Ich wird alſo von beyden als abſolut geſetzt, nur in einem weſentlich verſchiedenen Sinne. Wird die Urhandlung des menſchlichen Geiſtes in dem Sinne als ab-

ſolut

solut gesetzt, daſs sie jedes andere Handeln auſser dem Ich ausschlieſset, so iſt man *transſcendenter* Idealiſt. Schreibt man aber derſelben nur *ideale* Abſolutheit zu, und charakteriſirt ſie als ein bloſses Streben nach *realer* Abſolutheit, ſo iſt man ein *transſcendentaler* Idealiſt. Nach der erſten Beſtimmung läſst ſich das *gegebene* Bewuſstſeyn ſchlechterdings nicht erklären, weil daſſelbe nicht möglich iſt ohne Beſchränktheit, und aus einem ſchlechthin, und *realiter* abſoluten Princip keine Schranken deducirt werden können. Sobald wir die Schranken des Bewuſstſeyns (die realen Objekte) deduciren wollen, befinden wir uns auf dem Gebiete des Denkens; es darf daher nichts geſetzt werden, das ſich widerſpricht. Ein ſchlechthin abſolutes Ich in der Wirklichkeit iſt ein abſoluter Widerſpruch. Denn mit dem Ich iſt ein Etwas, das kein Ich iſt, unzertrennlich verbunden. Wird nun das Ich als ein Handeln geſetzt, ſo muſs noch nebſt demſelben ein Handeln geſetzt werden, das dem erſteren widerſtrebt. Das Ich kann alſo nie als die abſolute *Allheit*, und folglich auch nicht als die abſolute *Einheit* des Handelns angeſehen werden; es iſt immer nur ein Handeln, das mit einem andern Handeln im Kampfe liegt. Es kommt ihm alſo keine *reale* Abſolutheit zu. Aber es iſt gar kein Widerſpruch, wenn das Ich in dem Sinne als abſolut geſetzt wird, daſs es die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen aus ſich ſelbſt, und durch ſich ſelbſt producirt, und dieſelbe in einem unendlichen Progreſſus zu realiſiren ſtrebt; daſs es an ſich

die abſolute Foderung macht, aus dem Kreiſe der Beſchränktheit zu treten, alle Realität in ſich zu vereinigen, und auf ſolche Art das Denken, das immer in allen ſeinen Funktionen an Schranken gebunden iſt, in ein abſolutes, von aller Beſchränktheit freyes, und ſchlechthin reines Selbſtbewuſstſeyn zu verwandeln, in welchem Falle das Ich kein Objektives mehr auſser ſich, ſondern nur ſich ſelbſt, als abſolute Allheit, und Einheit, ſchlechthin ſetzen würde. Dieſes Ziel kann zwar nie erreicht werden; aber das Ich muſs doch unaufhörlich daſſelbe *idealiter* produciren, und ſich vorſetzen, wenn das beſtimmte Bewuſstſeyn, oder das Denken möglich ſeyn ſoll. Denn das Denken muſs ſchlechthin einen Anknüpfungspunkt haben; und eben dieſes *ideale* Schaffen des Ich iſt der abſolute Anknüpfungspunkt für alles Denken. Es iſt der Punkt, gegen den alle Sphären des Denkens gravitiren, durch welchen ſie unerſchütterliche Feſtigkeit bekommen, und zuſammengehalten werden. Es iſt der innigſte Geiſt des menſchlichen Geiſtes; die Sonne, die über das unermeſsliche Gebiet des Bewuſstſeyns einen ewig hellen Tag verbreitet, und geiſtiges Leben, und Freyheit über alle Funktionen der theoretiſchen, und praktiſchen Vernunft ausſtrömet, und ſelbſt das urſprüngliche Afficirtſeyn des Ich, und das Gefühl des Zwanges, und der Abhängigkeit von der Objektenwelt den Banden der Naturnothwendigkeit entreiſset, und die Knechtſchaft ſelbſt zur Freyheit macht. Es iſt für alle Stimmungen des Gemüthes der Grundton,

ohne

ohne welchen keine Harmonie möglich ist; der Grundton, der jede scheinbare Disharmonie des Geistes vermittelt, und den Uebergang zu allen Sphären der geistigen Tonleiter möglich macht. Es ist der Mittelpunkt zwischen der sinnlichen, und übersinnlichen Welt, auf dem jeder Mensch nothwendig stehet, sobald er zum Selbstbewusstseyn kommt. Daher man auf dem Standpunkte des natürlichen Verstandesgebrauches so wenig die Realität der Objektenwelt, und der Gottheit, als sein eignes Bewusstseyn, läugnen kann. Nur der Philosoph kommt in Gefahr, die Realität der Sinnenwelt, und der Religion zu läugnen, wenn er mit Freyheit das ursprüngliche Princip alles Bewusstseyns bestimmen soll. Läst er sich bey der Aufstellung, und Bestimmung des ersten Princips durch die Gesetze des Denkens leiten, so verfehlt er ganz gewiss und nothwendig jenen Punkt. Denn das Denken beziehet sich immer auf ein Seyn, und zwar auf eine doppelte, sich selbst wechselseitig entgegengesetzte Reihe des Seyns, wodurch ein disjunktives Urtheil erzeugt wird, ohne dass man auf dem Gebiete des Denkens je wissen kann, welche Reihe des Seyns die schlechthin bestimmende (das Ur-Reale) sey. Man kann nie aus dem Zauberkreise der *blossen Disjunktion* kommen. Soll nun der Philosoph das Ich, wie es ursprünglich an sich ist, bestimmen — und das muss er, weil er es doch unmittelbar mit dem Ich, als dem denkenden Subjekt zu thun hat — so wird er entweder behaupten müssen, dass das Ich schlechthin unbeschränkt, oder

schlecht-

ſchlechthin beſchränkt ſey. In beyden Fällen wird er eine Grundthatſache des Bewuſstſeyns läugnen müſſen. Behauptet man, daſs das Ich ſchlechthin unbeſchränkt ſey, ſo kann man nur das Bewuſstſeyn von abſoluter Freyheit gelten laſſen, und muſs das Bewuſstſeyn von Beſchränktheit (Naturnothwendigkeit) als bloſse Täuſchung erklären. Behauptet man hingegen, daſs das Ich urſprünglich ſchlechthin beſchränkt ſey, ſo muſs man entſchloſſen alle Freyheit läugnen, und nur dem Bewuſstſeyn von Naturnothwendigkeit Realität zuſchreiben. In keinem Falle wird das Bewuſstſeyn erklärt, ſondern verſtümmelt, ja die Möglichkeit deſſelben ſchlechthin vernichtet, weil kein Bewuſstſeyn der Freyheit möglich iſt ohne Bewuſstſeyn von Naturnothwendigkeit, und umgekehrt. Es iſt hier ſchlechthin kein Mittelweg übrig; hier gilt das *principium excluſi tertii* mit eiſerner Nothwendigkeit. Denn man ſtehet auf dem Gebiete des Denkens, das ſich ſeinem Weſen nach auf ein Seyn beziehet. Was aber als ein Seyn geſezt wird, dem muſs ein beſtimmter Charakter entweder zu- oder abgeſprochen werden. Beſtehet daher das Weſen des Ich in einem Seyn, ſo muſs behauptet werden, daſs es entweder unbeſchränkt, oder beſchränkt ſey. Zwiſchen Beſchränktſeyn, und Unbeſchränktſeyn giebt es nach den Geſetzen des Denkens ſchlechthin keinen Mittelcharakter.

§. 71.

Aber ganz anders verhält ſich die Sache, wenn man das Weſen des Ich in ein *Streben* nach *realer* Abſolutheit ſetzt. Hier kann man weder ſagen, daſs das Ich ausſchlüſſig beſchränkt, noch daſs es bloſs unbeſchränkt ſey. Nach dieſem Geſichtspunkte kommt dem Ich an ſich gar kein Seyn zu; ſondern es iſt ein *ewiges Werden* durch ſich ſelbſt, ein ſelbſtthätiges Fortſchreiten ins Unendliche, folglich ein bloſses Handeln, dem zwar durch ein anderes, noch auſser ihm ſtatt habendes Handeln widerſtanden wird, das jedoch jeden einzelnen Widerſtand bis ins Unendliche fort beſiegen kann. Erſt in der Reflexion wird das Handeln zu einem Seyn. Das Ich *muſs* reflektiren, inſofern es ſich deſſen, was es in der Anſchauung producirt has, *beſtimmt* bewuſst werden ſoll. Durch die *urſprüngliche* Reflexion hemmt es *ſein* Handeln, und das Handeln *auſser ſich*; es hält beydes an, und *fixirt* es. Ein *fixirtes* Handeln erſcheint nothwendig als ein *Seyn*, und *alles Seyn* iſt nichts anders, als ein *fixirtes* Handeln, *fixirt* durch die *Reflexion*. So wird das Bewuſstſeyn von *Freyſeyn*, und *Nichtfreyſeyn*, alſo von zwey, wie es ſcheint, einander ganz widerſprechenden Grundcharakteren des Ich für das Ich nicht nur möglich, ſondern ſchlechthin nothwendig, und aller Widerſpruch verſchwindet. Das Ich iſt nämlich ein *Streben* nach *realer* Abſolutheit, folglich ein Handeln, dem durch ein anderes Handeln immerwährend entgegengewirkt

wird.

wird. Das Streben des Ich gehet dahin, das ihm widerſtehende Handeln, als ſolches, ganz aufzuheben, und zu *ſeinem eignen* Handeln zu machen. Könnte das Ich dieſes Ziel je vollkommen erreichen, ſo würde es aufhören, ein bloſses *Streben* zu ſeyn; es würde ein *Handeln ſchlechthin*. Dieſes Streben ſchauet ſich urſprünglich an; denn es ſoll zum beſtimmten Bewuſstſeyn erhoben werden. Aber ein bloſses Anſchauen giebt noch kein beſtimmtes Bewuſstſeyn für das Ich. Dieſes wird ſich ſeines Handelns im Handeln ſelbſt, folglich auch des Anſchauens im Anſchauen nie beſtimmt bewuſst. Zur Möglichkeit des beſtimmten Bewuſstſeyns gehört nothwendig eine Reflexion der geſetzten Handlung. Es giebt für das Bewuſstſeyn nie einen erſten Moment; nur im zweyten wird es möglich. Der zweyte Moment iſt der des Reflektirens auf das, was durch das urſprüngliche Anſchauen ſchon geſetzt iſt. Die Reflexion iſt die in ſich ſelbſt zurückkehrende Anſchauung, oder eine Anſchauung der Anſchauung. Was urſprünglich angeſchauet wird, iſt das Streben nach *realer* Abſolutheit. Die Reflexion gehet nicht unmittelbar auf das Streben, als ſolches, ſondern nur auf die Anſchauung des Strebens. Das Streben verſchwindet zwar dadurch, daſs die Reflexion nur unmittelbar auf die Anſchauung gehet, nicht gänzlich, aber es verwandelt ſich doch in ein Seyn, in ein Angeſchautes, oder Objekt der Anſchauung. Nur unter dieſem Charakter kann es durch die Anſchauung gleichſam durchſchimmern, und in einem

umge-

umgekehrten Schattenriſſe durch die Reflexion aufgefaſſt werden. Durch die Reflexion wird das Handeln *fixirt;* ein *fixirtes Handeln* iſt aber ein *Seyn.* Das Ich, das urſprünglich ein *Streben* nach *realer* Abſolutheit iſt, erſcheint alſo auf dem Reflexionspunkte nothwendig als ein *Seyn,* und zwar als ein *Freyſeyn,* und *Beſchränktſeyn* zugleich. Inſofern nämlich das Ich über alle ihm entgegengeſetzten Schranken (Objekte, die urſprünglich ebenfalls nichts ſind, als ein dem Ich entgegenſtrebendes Handeln, das durch die Reflexion fixirt wird) hinüber ſtrebt, und darauf ausgehet, ſelbſt das Streben — ein Handeln, das noch mit einem entgegengeſetzten Handeln im Kampfe liegt — aufzuheben, und in reines, unbeſchränktes Handeln zu verwandeln, muſs das Ich auf dem Reflexionspunkte als ein *Freyſeyn* erſcheinen. Inſofern aber dieſes abſolute Ziel nie vollkommen erreicht wird, und es daher immer bey dem bloſsen Streben bleibt, obgleich dadurch ein immerwährendes Fortſchreiten möglich, und folglich der höchſte Zweck in einem endlichen Grad für jeden Zeitmoment erreichbar wird, kann das Ich ſich ſelbſt nicht anders, denn als ein Beſchränktſeyn (Afficirtſeyn) erſcheinen. Das dem Ich entgegengeſetzte Handeln (die Natur) wird nie ganz aufgehoben, ob ſchon ſich das Ich immer einer unbeſchränkteren Herrſchaft über daſſelbe (über die Kräfte der Natur) bemächtigen kann. Es bleibt alſo immer noch ein gewiſſer Grad der Beſchränktheit des Ich übrig.

Das

Das ist der entscheidende Grund, warum das Ich auf dem Reflexionspunkte sich nicht als beschränkt finden kann, ohne sich als unbeschränkt zu finden, und umgekehrt. Es ist weder schlechthin beschränkt, noch schlechthin unbeschränkt. Die Reflexion schwebt nothwendig zwischen dem Zustande der Beschränktheit, und dem der Unbeschränktheit. Soll das Ich sich seiner bewusst werden, so muss es seine Schranken bestimmen; es muss bestimmt wissen, was es in jedem Zustande wirklich ist; das Streben ins Unendliche muss fixirt werden, und gleichsam gewisse Abschnitte bekommen. Das Streben des Ich ist nicht denkbar ohne ein Gegenstreben. Diese Abschnitte beziehen sich also theils auf das strebende Ich, theils auf das entgegenstrebende Nicht-Ich. Auf das Ich bezogen sind sie *Begriffe*; auf das Nicht-Ich bezogen sind sie *Objekte*. Das Objekt kann nichts anders seyn, als was der Begriff enthält; und der Begriff nichts anders, als was das Objekt ist. Die schwierige Frage also, die bisher so viele Verwirrung auf dem Gebiete der Philosophie angerichtet hat, die Frage nämlich, woher wir wissen können, dass unsern *nothwendigen* Begriffen Realität entspreche, ist nun nach dem transscendentalen Standpunkte auf das befriedigendste erklärt. Denn daraus erhellet unwidersprechlich, dass gar kein Begriff, der sich mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit ankündigt, möglich sey ohne ein *reales* Objekt, das nicht mehr, und nicht weniger enthalten kann, als der Begriff. Idealität, und Realität ist hier unzertrenn-

lich

lich vereinigt. Dem Idealen (dem Begriffe) entſpricht immer auſser demſelben gerade ſo viel Realität, als ſich in jenem abſpiegelt. Ich habe ſchon oben gezeigt, daſs das Begreifen immer unzertrennlich verbunden iſt mit dem Urtheilen, und Schlieſsen, und daſs dieſe drey Funktionen der theoretiſchen Vernunft nur der Anſicht nach, nicht aber an ſich verſchieden, ſondern vielmehr ſchlechthin Eins ſind. Sie machen das Denken überhaupt aus. Das *ideale* Seyn, inſofern es noch beſchränkt iſt, iſt alſo das Denken; ihm ſtehet das *reale* Seyn (die geſammte Natur, der kein Denken zugeſchrieben wird) gegen über. Beyde Reihen des Seyns laufen im Bewuſstſeyn *parallel* fort. So viel *ideales* Seyn, das ſich mit dem Charakter der Nothwendigkeit ankündigt, in dem Ich iſt, ſo viel *reales* Seyn auſser dem Ich *für das Ich*. Das *reale* Seyn entſtehet nicht aus dem *idealen*, wie der transſcendente Idealiſt behauptet, noch das *ideale* aus dem *realen*, wie der Materialiſt träumet. Beyde Reihen des Seyns ſind ſich einander nicht *ſubordinirt*, wie Grund und Folge, ſondern *coordinirt*, als Realitäten, die einen gemeinſchaftlichen abſoluten Grund haben. Das *ideale* Seyn iſt *in eben dem Grade real*, als das *reale* ſelbſt, und umgekehrt.

Aber ich kann mir des *realen* Seyns nicht bewuſst werden (es iſt *für mich* gar nicht da), wenn ich es nicht *ideal* mache (in Begriffe verwandle), und des *idealen* nicht, wenn ich es nicht real mache (den

Be-

Begriff nicht zum Objekt umſchaffe). Nicht darum iſt etwas Reales überhaupt da, weil ich es denke; ich *ſchaffe* keine Realität durch mein Denken, ſondern ich *finde* ſie nur dadurch, und bemächtige mich derſelben für mein Bewuſstſeyn. Das, wovon ich nichts weiſs, iſt freylich für mich nicht da; aber es iſt doch für andere Intelligenzen da, die davon wiſſen. Würde ich durch mein Denken irgend eine Realität ſchaffen, ſo würde ſie für andere nicht eher da ſeyn können, als ich ſie geſchaffen hätte. Aber eben ſo wenig entſtehet in mir ein *ideales* Seyn (ein Denken), weil ein *reales* Seyn (ein Wirken, das kein Denken iſt) da iſt (für andere Intelligenzen, die jenes Seyn ſchon denken). Durch das bloſse Einwirken der Dinge auf einen lebenden Organismus, den ich meinen Körper nenne, kann nie ein Denken entſtehen, man mag auch den Organismus, und die Einwirkung auf denſelben noch ſo ſehr vergeiſtigen. Dasjenige (die ganze Natur auſser mir, als ſolche), dem ich alle Denkkraft abſprechen muſs, wenn ich es nicht zum Ich erheben, und mich ſelbſt zum Nicht-Ich herabwürdigen will, — kann unmöglich einem noch ſo vollkommenen Organismus geben, was es ſelbſt nicht hat, und nie haben kann. Ich denke einen Baum, den ich eben erblicke: wie kann ich mit Vernunft glauben, daſs der Baum in mir das Denken ſeiner ſelbſt hervorbringe, da er doch ſelbſt des Denkens ſchlechthin unfähig iſt? Wie kann aus einem Dinge auf mich etwas überſtrömen, das ſchlechthin nicht in demſelben liegen kann? Alſo

mein

mein *ideales* Seyn, das Denken, ist so wenig aus dem realen Seyn, das ich ausser mir setze, abzuleiten, als das letztere aus dem ersten. Beyde Reihen des Seyns sind, wie gesagt in meinem Bewusstseyn selbst coordinirt. Aber es ist ein Widerspruch, ein coordinirtes Glied von dem andern, mit dem es in diesem Verhältnisse stehet, ableiten zu wollen. Eben so ist es widersprechend, irgend ein coordinirtes Glied als absolut zu setzen. Also weder das Denken, noch das ihm entsprechende reale Seyn ist absolut. Es muss noch etwas Höheres geben, das weder ein Denken, noch ein Seyn ist, wodurch vielmehr beydes verbunden wird. Unter Voraussetzung dieses höchsten Princips muss das Denken, und das Seyn als blosse Erscheinung angesehen werden. Wie kann ich mir nun dieses absoluten Princips, das weder ein Denken, noch ein dem Denken entgegengesetztes Objekt (reales Seyn) seyn kann, bewusst werden? Wo liegt der Grund dieses Bewusstseyns? Kann mir dieses Bewusstseyn von aussen gegeben werden? Keinesweges. Also muss der Grund des Bewusstseyns des schlechthin übersinnlichen Princips in mir selbst liegen. Er liegt in mir, insofern ich ursprünglich die absolute Tendenz habe, schlechthin, und *realiter* absolut zu werden, mich von allen Banden des realen Seyns ausser mir loszureissen, alle mögliche Realität in mir selbst zu vereinigen, und das Denken, dem immer ein reales Seyn gegenüber stehet, in *reines* Selbstbewusstseyn zu verwandeln. Denn sobald das reale Seyn, das dem Ich entgegen-

 gesetzt

gesetzt ist, mit dem Ich selbst wesentlich vereinigt ist, so daſs das Ich alles in allem ist, und die zwey einander entgegengesetzten Handlungssphären, die subjektive nämlich (das Denken), und die objektive (das Wirken ohne Bewuſstseyn, das dem Denken gegenüber stehet — das Nichtdenken, als der Charakter der Natur) in absolute Einheit zusammenfallen, dann bleibt nichts übrig, als *reines* Selbstbewuſstseyn, wodurch das Ich kein Objekt mehr auſser sich, sondern nur sich selbst schlechthin setzt.

Das Ich, das in der Wirklichkeit immer verbindet, zergliedert, und wieder verbindet — denkt — würde alsdenn bloſs *thetisch* seyn, insofern aller *realer* Gegensatz auſser dem Ich wegfiele, und das Ich nur sich selbst schlechthin setzte. Es legt zwar auch in der Wirklichkeit allen synthetischen, und antithetischen (analytischen) Handlungen (jedem Akte des Denkens) die Idee einer absoluten Thesis, die alle Synthesis, und Analysis ausschlieſsen soll, zum Grunde; es strebt, aus dem Zauberkreise der Synthesis und Analysis, in welchem sich alles mögliche Denken herumdrehet, folglich aus der Sphäre des Denkens selbst herauszutreten, und in den Zustand eines schlechthin unbeschränkten Handelns, das in der Selbstanschauung reines Selbstbewuſstseyn seyn würde, überzugehen; und gerade durch dieses *Streben nach absoluter Schrankenlosigkeit* wird es *einzig möglich*, daſs sich das Ich seines beschränkten Handelns, des Denkens in allen seinen Funktionen, nämlich im

Be-

Begreifen, Urtheilen, und Schliesſen, bewuſst wird. Dieſes ſich ſelbſt anſchauende Streben iſt der abſolute Grund alles beſtimmten Bewuſstſeyns (alles Denkens). Aber das Ziel dieſes Strebens, wodurch ſich das Ich ſelbſt anmuthet, für ſich abſolute Einheit zu werden, kann nie erreicht werden.

Die abſolute Theſis (Einheit) kommt nie ganz rein, und durchaus unabhängig von der Syntheſis, und Analyſis vor, ſondern iſt immer mit den beyden letzteren Funktionen, ſelbſt wenn man ſich aus allen Kräften beſtrebt, von denſelben gänzlich zu abſtrahiren, unzertrennlich verbunden. Auch mit den Flügeln der vollkommenſten Einbildungskraft ausgerüſtet, kann ſich der Verſtand nicht über die Sphäre der Syntheſis, und Analyſis, oder des an Objektivität ſchlechthin gebundenen Denkens bis zur reinen Theſis, als ſolcher, in *dem* Sinne erheben, daſs er darauf, als auf den Grundton *einzig* zu reflektiren vermögend wäre, ohne daſs zugleich der Gegenſatz der Syntheſis, und Analyſis, als der beyden zu der Harmonie des Bewuſstſeyns gehörigen, und durch abſolute Theſis, als den Grundton, zu beſtimmenden Töne, gleichſam mittönet. Es iſt keine Harmonie möglich ohne einen Grundton, der abſolut, ohne Vermittelung eines andern Tones, geſetzt wird; aber ſo wie er geſetzt wird, werden *zugleich* zwey andere Töne (die *Terz*, und *Quinte*) mit geſetzt, die dadurch, daſs der Grundton in einer höhern Potenz (in der nächſten, aufwärtsſteigenden *Oktave*)

 ſich

ſich in demſelben Momente duplicirt, *durchdrungen*, und in *Eine* Sphäre eingeſchloſſen werden. Dieſe ganze Sphäre macht das aus, was wir Harmonie nennen. Die Harmonie beſtehet aus einem Grundton, der, einzeln betrachtet, abſolute Einheit iſt. Dadurch, daſs ſich der Grundton in der nächſten, aufwärtsſteigenden Oktave duplicirt, bildet er eine doppelte Polarität, wodurch eine geſchloſſene Sphäre möglich wird. Zwiſchen dem ſich ſelbſt in der Oktave *verdoppelten* Grundtone (gleichſam zwiſchen den beyden Polen der Tonleiter) liegen die beyden anderen, zur Hervorbringung der Harmonie nöthigen, Töne (*Terz*, und *Quinte*), die in eben dem Momente, als der Grundton geſetzt wird, mit geſetzt werden. Man kann daher den Grundton nie ganz rein, ohne daſs die zwey andern Töne wenigſtens leiſe mittönen, zum Bewuſstſeyn erheben. Iede mögliche Abſtraktion von den letzteren iſt eine, obgleich ſchwächere, Reflexion auf dieſelben.

§. 72.

Gerade ſo iſt es mit dem Ich. Seine Natur beſtehet in dem abſoluten Setzen ſeiner ſelbſt; aber in demſelben Momente, als es ſich ſelbſt ſetzt, ſetzt es ſich ein Etwas entgegen, und durch ein Drittes gleich. Setzen, Entgegenſetzen, und Gleichſetzen geſchiehet in demſelben Moment; dieſe abſolute *Dreyheit*, und *Einheit* des Handelns iſt das wahre Weſen des Bewuſstſeyns. Setzen, Entgegenſetzen,

und

und Gleichsetzen ist *Ein* und dasselbe *absolute* Handeln, das nur in der Reflexion als ein *mannigfaltiges* Handeln, als eine *Sphäre* erscheint, deren Glieder von einander abhängig zu seyn scheinen. Das in der Reflexion *bestimmte* Bewusstseyn erscheint als eine blosse Synthesis, und Analysis, die wieder in die Synthesis zurückläuft, oder als *synthetische* Einheit, keineswegs als *absolute* Einheit. Es ist in der Reflexion ein *verbundenes* Mannigfaltiges da, ohne dass man weiss, dass diese Verbindung nur durch ein *absolutes* Handeln des Ich, das sich als ein Setzen, Entgegensetzen, und Gleichsetzen äussert, entstanden sey. Das Setzen ist hier bestimmt durch das Entgegensetzen, das Entgegensetzen durch das Setzen, und beydes zugleich durch das Gleichsetzen. Es ist ein blosses Verhältniss von Gliedern, die durchaus beweglich sind, sich gegenseitig bestimmen, also bestimmt und bestimmend zugleich sind, und daher den Charakter der Absolutheit verlohren haben. Das Ich setzt sich nothwendig ein Nicht-Ich entgegen, so wie es ein Bewusstseyn producirt. In der Reflexion ist also das Ich bestimmt durch das Nicht-Ich, und dieses durch jenes; beydes ist bestimmt, und bestimmend zugleich. Es sind zwey *coordinirte* Reihen des Seyns da. Es giebt aber keine *Coordination* ohne *Subordination*. Was einem andern Etwas *coordinirt* ist, ist zugleich mit demselben einem höheren Princip *subordinirt*. Das Ich muss also in der Reflexion sowohl sich selbst, als das Nicht-Ich als abhängig von einem schlechthin übersinnli-

chen

chen Princip (von der Gottheit) ſetzen. Dieſes geſchiehet gerade dadurch, daſs es *ſtrebt*, aus dem Zauberkreiſe der *Syntheſis* herauszutreten, und in die *abſolute Theſis* überzugehen, das heiſst, *nur ſich ſelbſt*, ohne alle Vermittelung eines Gegenſatzes (des Nicht-Ich) zu ſetzen. Bloſs durch dieſes *Streben* nach einer abſoluten Theſis wird es ſich ſeiner ſelbſt, als einer *ſynthetiſchen* Einheit, oder deſſen, was es *wirklich* iſt, und was noch auſser ihm exiſtirt, bewuſst. Dieſes Streben iſt der einzige Grund alles Bewuſstſeyns; es iſt der Grundton der geiſtigen, nicht hörbaren, ſondern nur durch intellektuelle Selbſtanſchauung aufzufaſſenden Harmonie, die das Bewuſstſeyn ſelbſt iſt. Durch dieſes Streben muthet ſich das Ich abſolute Einheit, ſchlechthin reines Selbſtbewuſstſeyn mit Ausſchlieſsung alles deſſen, was ihm entgegengeſetzt iſt, an; es ſiehet dieſes als ſeinen Grundcharakter an, der aber noch nicht *wirklich da iſt*, ſondern erſt *hervorgebracht werden ſoll*. Dieſes Streben iſt die *ideale* Abſolutheit des Ich, deren Beſtimmung iſt, *real* zu werden.

Das iſt der einzige Grund, warum das Ich, das nur immer ſich ſelbſt, ſeinen eignen Zuſtand, unmittelbar anſchauen kann, aus ſich ſelbſt heraustritt, und noch eine andere Sphäre des Seyns (die Objektenwelt) ſetzt, die es nur inſofern anſchauen kann, als es dieſelbe ſelbſt geſetzt hat, alſo nur mittelbar (durch das Selbſtbewuſstſeyn). Dieſer Umſtand iſt von höchſter Wichtigkeit, und begründet einzig die Realität

alität unſerer mit dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorſtellungen, und die abſolute Harmonie derſelben mit den Objekten. Das Ich ſtrebt nothwendig nach einem ſchlechthin reinen Selbſtbewuſstſeyn, und ſetzt in die Erreichung dieſes höchſten Zweckes ſein abſolutes Weſen. Es muthet ſich an, ein ſich ſelbſt anſchauendes *Handeln ſchlechthin*, folglich ein Handeln, das alle möglichen Schranken ausſchlieſset, zu ſeyn. Das Ich handelt; ſchauet ſein Handeln an, und findet es als ein *beſchränktes* Handeln. Mit der Anſchauung des beſchränkten Handelns, und mit der Anſchauung dieſer Anſchauung (mit der Reflexion auf die Anſchauung eines beſchränkten Handelns) hebt das Bewuſstſeyn an. Wäre das Ich, wie der transſcendente Idealiſt behauptet, an ſich ein durchaus unbeſchränktes Handeln, das ſich ſelbſt anſchauet, und beſtimmt (denkt), und nicht bloſs ein *Streben* nach realer Abſolutheit, ſo würde es nie aus ſich ſelbſt herausgehen, und eine Objektenwelt, auch nicht einmal *idealiter*, ſetzen können. Das Bewuſstſeyn von einem *realen* Seyn auſser dem Ich, das ſich mit Nothwendigkeit aufdringt, und eben dadurch ſeine Realität (nicht bloſse Idealität) ankündigt, wäre ſchlechthin unmöglich. Das Ich, das in jedem Falle, auch wenn die Realität der Objektenwelt, als Erſcheinung, zugeſtanden wird, unmittelbar nur ſich ſelbſt (ſein eignes Handeln) anſchauet, würde *nur ſich*, keineswegs aber etwas, als auſser ſich exiſtirend, finden können. Iſt aber das Ich nur ein *Streben* nach realer Abſolutheit,

nach

nach einem ſich ſelbſt anſchauenden *Handeln ſchlechthin*, das ſich in der Reflexion auf ſich ſelbſt als bloſses reines Selbſtbewuſstſeyn darſtellen müſste, ſo kann ſich das Ich ſeiner ſelbſt gar nicht bewuſst werden, ohne ſich zugleich eines Etwas, das es ſich entgegenſetzt, bewuſst zu werden.

Mit dem *Streben* des Ich iſt zugleich ein *Gegenſtreben*, wodurch jenes beſchränkt wird, gegeben. Das Ich muſs alſo zugleich mit ſeinem Streben ein Gegenſtreben anſchauen. Dieſes Gegenſtreben iſt es ſelbſt, inſofern es ſich als ein beſchränktes Handeln, das es aufzuheben ſtrebt, findet. Das *reine* Streben des Ich gehet darauf aus, alles Streben in ſich ſelbſt aufzuheben, und in ein Handeln ſchlechthin zu verwandeln. Es iſt alſo in dem Ich ſelbſt ein Streben, und Entgegenſtreben, das zugleich angeſchauet wird, und das der Grund des Selbſtbewuſstſeyns, und der Objekenwelt, wie beydes in der Reflexion gegeben iſt, enthält. Es kommt daher nichts in das Ich durch *Einwirkung von auſsen.* Es findet das, was dann in der Reflexion als ein äuſseres, von dem Ich unabhängiges Seyn, geſetzt wird, urſprünglich, und unmittelbar in ſich ſelbſt. Nur dadurch, daſs das Ich *auf ſich ſelbſt einwirkt*, ſich ſelbſt als ein (ideales) Streben, das alles Streben zu vernichten ſtrebt, und dann zugleich als ein (reales) Streben, das dem erſten immer entgegenwirkt, und ſich ſchlechthin nicht vernichten läſst, anſchauet, *gehet es aus ſich ſelbſt heraus.* Und nur durch dieſes ſelbſtthätige Heraus-

aus-

ausgehen aus sich selbst wird ihm eine Objektenwelt.

Aber es gehet *nothwendig* aus sich selbst heraus. Das Ich muthet sich ursprünglich an, schlechthin absolut zu seyn, und setzt in den Zustand einer absoluten Schrankenlosigkeit sein wahres Wesen; sonst würde es nicht darnach streben. Aber das Ich findet sich beschränkt; sein *wirkliches* Seyn wird daher als etwas, das dem innigsten Wesen des Ich widerspricht, angesehen. Also das Ich findet sich mit sich selbst in Widerspruch versetzt. Es setzt sein wahres Wesen in absolute Unbeschränktheit, und findet sich doch in der Reflexion auf seinen wirklichen Zustand beschränkt. Was sich widerspricht, ist nichts. Aber das Ich *will schlechthin* Ich seyn. Es muss also diesen Widerspruch lösen, um sich selbst zu behaupten. Dies ist nur dadurch möglich, dass es den Grund seines Beschränktseyns in einem Gegenstreben ausser sich sucht, und fest setzt. So gewiss also das Ich sich selbst als ein Streben überhaupt anschauet, und findet, so gewiss muss es aus sich selbst heraustreten, und noch eine Sphäre des Handelns setzen, wodurch seinem eignen Handeln entgegengewirkt, und wodurch dasselbe beschränkt wird. Die Handlungssphäre ausser dem Ich ist daher, obschon sie nur durch ein *Setzen* des Ich zum Bewusstseyn erhoben wird, und insofern ein Produkt des *idealen* Handelns des Ich (des absoluten Setzens dieser Sphäre) ist, dennoch eben so real, als das

Han-

Handeln des Ich selbst, das, weil es durch ein anderes Handeln beschränkt wird, sich nur als ein Streben äussern kann. Nur wenn das Ich seinen höchsten Zweck je ganz erreichen und die absolute Totalität des Handelns selbst werden, oder die entgegengesetzte Sphäre des Handelns vernichten könnte, würde es aufhören, ein *Streben* zu seyn.

§. 73.

Das Ich gehet also nothwendig aus sich selbst heraus, so wie es sich als ein beschränktes Handeln anschauet, um den Widerspruch zu lösen, der sonst in Rücksicht auf sein eignes Wesen statt haben würde. Da es nach absoluter Schrankenlosigkeit strebt, und folglich dieselbe als seinen wahren Charakter ansieht, so *muss* es den Grund seines Beschränktseyns ausser sich versetzen. Iede Art des Beschränktseyns ist dem Ich zuwider; es strebt daher, jede Schranke, die es in der Reflexion vorfindet, aufzuheben, und sich von den Fesseln derselben, an die es seine Freyheit gekettet sieht, frey zu machen. Es ist daher schlechthin unmöglich, dass das Ich die Schranken, die es in sich vorfindet, als blosse Produkte seiner absoluten Freyheit ansehen kann. Es trägt also dieselben aus sich selbst heraus, und stellt sie als *reale* Objekte, deren Grund ein ausser ihm statthabendes Gegenstreben ist, das es in seinem eignen Streben findet, vor sich selbst hin. Und so wird das,

was

was urſprünglich bloſs ein *inneres* Objekt iſt, ein *äuſseres*. Die urſprünglichen Schranken des Bewuſstſeyns ſind die beſtimmten Arten des mannigfaltigen Afficirtſeyns, z. B. des Sehens, Hörens u. ſ. w. Dieſe ſchauet das Ich unmittelbar an; ſie machen den Zuſtand ſeiner geſammten Beſchränktheit aus. Das Ich findet alſo die geſammte Sinnenwelt in ſich ſelbſt; denn dieſe iſt nichts anders, als der Inbegriff des Afficirtſeyns. So weit mein individuelles Afficirtſeyn reichet, ſo weit reichet auch *meine* Sinnenwelt in der Wirklichkeit. In eben dem Verhältniſſe, als ſich die Sphäre meines Afficirtſeyns erweitert, erweitert ſich auch die Sphäre der Sinnenwelt, die für mich Realität hat. Das wirkliche Ich iſt ein ſich ſelbſt anſchauendes *Streben*, das heiſst, ein Handeln, dem entgegengewirkt wird, folglich ein beſchränktes Handeln, ein *Afficirtſeyn für ſich ſelbſt*, inſofern es ſich ſelbſt anſchauet, und als ein Afficirtſeyn beſtimmt. Alſo das *Afficirtſeyn* iſt kein bloſses *Leiden*, ſondern ein Handeln auf ſich ſelbſt, und inſofern *abſolut*, als es von ſich ſelbſt ausgehet, und in ſich ſelbſt wieder zurückgehet, aber zugleich *beſchränkt*, inſofern dem ſich ſelbſt anſchauenden Handeln durch eine andere Handlungsſphäre widerſtanden wird. Wird von dem beſchränkenden Handeln auſser dem Ich abſtrahirt, oder wird daſſelbe als ſchlechthin vernichtet geſetzt, ſo bleibt nur das ſich ſelbſt anſchauende Handeln übrig, und kann unter dieſer abſoluten Vorausſetzung nicht mehr als ein Afficirtſeyn (als ein Fühlen, Empfinden), ſondern

nur

nur als *reines* Handeln, dem nichts mehr entgegenſtehet, angeſehen werden.

§. 74.

Das ſich ſelbſt anſchauende Streben iſt von dreyfacher Art. Es iſt zum erſten ein Streben, das darauf ausgehet, alles Streben aufzuheben, und in ein Handeln ſchlechthin zu verwandeln. Es iſt zweytens ein Streben, das zwar immer in der Sphäre des Strebens bleibt, aber doch über jede beſtimmte Schranke hinüberſtrebt, und gleichſam das durch die Schranke entſtandene Afficirtſeyn ins Unbeſtimmte mit hinausträgt. Es iſt drittens ein beſtimmtes Streben A, das einem andern beſtimmten Streben B entgegengeſetzt wird. Wir wollen ſetzen, das ins Unbeſtimmte ſtrebende Ich werde im Punkte C auf eine *individuelle* Weiſe afficirt, und zu ſich ſelbſt als dem Punkte A zurückgetrieben. Soll nun ein Bewuſstſeyn entſtehen, ſo muſs das Ich ſich beſtimmen als ein Streben ins Unbeſtimmte, und dann als ein Streben, das im Punkte C gehemmt, und zu ſich ſelbſt zurückgetrieben worden iſt. Soll es ſich als ein Streben ins Unbeſtimmte beſtimmen, ſo muſs es ſeine in C verwirkte Freyheit in demſelben Momente wieder herſtellen, folglich nicht bloſs von dem Punkte A bis C *ſelbſtthätig*, oder mit abſoluter Freyheit zurücke kehren, ſondern auch über den Punkt C hinaus ſtreben. Nur unter der Bedingung, daſs das Ich ſein Streben ins Unbeſtimmte dem Streben, das im Punkte

C

C gehemmt worden, entgegenſetzt, und eines durch das andere beſtimmt, entſtehet das Bewuſstſeyn von Freyheit, und Naturnothwendigkeit in unzertrennlicher Verbindung: das iſt die *ſynthetiſche* Einheit des Bewuſstſeyns, die das Ich in der Reflexion auf ſich ſelbſt vorſindet. Aber es iſt keine *ſynthetiſche* Einheit möglich ohne abſolute Einheit. Das Bewuſstſeyn von Freyheit, das auf dieſem Standpunkte zum Vorſchein kommt, iſt bedingt durch das Bewuſstſeyn von Naturnothwendigkeit, und umgekehrt. Die Freyheit iſt hier ein Streben, das immer in der Sphäre des Strebens bleibt, ob es gleich über jede *beſtimmte* Schranke hinüberſtrebt; folglich iſt ſie immer an eine Reihe von Schranken geſeſelt, die ſich ins Unendliche fort hinziehet. Es würde in Ewigkeit kein Bewuſstſeyn dieſer beyden Arten des Strebens möglich ſeyn, wenn das Ich nicht zugleich ein Streben wäre, das darauf ausgehet, jedes Streben, es ſey nun beſtimmt, oder unbeſtimmt, aufzuheben, und in ein Handeln ſchlechthin zu verwandeln.

§. 75.

Das Streben, das in dem Punkte C gehemmt wird, iſt ein Afficirtſeyn; und das, welches über dieſen Punkt hinausgehet, iſt ebenfalls ein Afficirtſeyn, nur mit dem Unterſchiede, daſs in dem erſten Falle ein Gefühl des Zwanges, und der Naturnothwendigkeit, in dem zweyten ein Gefühl der Freyheit

heit ſtatt hat und folglich das *Afficirtſeyn* als ein *Selbſtafficiren* gedacht wird. Dort iſt es ein Bewuſstſeyn der Naturnothwendigkeit beſtimmt durch Freyheit (durch das Streben, das über den Hemmungspunkt hinausgehet); und hier iſt es ein Bewuſstſeyn von Freyheit beſtimmt durch das Bewuſstſeyn von Naturnothwendigkeit (durch das Streben, das in C nach A zurückgetrieben iſt, und ſich als ſolches anſchauet). Das erſte iſt nur möglich durch das zweyte, und das zweyte nur durch das erſte. Keines iſt ſchlechthin an und für ſich möglich. Der Philoſoph, der nicht weiter gehet, als bis auf die ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, iſt durchaus unfähig, das Bewuſstſeyn zu erklären. Das Afficirtſeyn überhaupt, ſowohl das, welches zwiſchen dem Hemmungspunkte C und zwiſchen A liegt, als auch das, welches ſich über C hinaus bis ins Unendliche fort erſtreckt, iſt nur beſtimmbar durch ein Streben, das darauf ausgehet, alles mögliche Afficirtſeyn aufzuheben, und das folglich ſich ſelbſt zur Idee eines ganz reinen Handelns erhebt.

§. 76.

Dadurch entſtehen uns nun drey Arten von Welten. Was zwiſchen A und dem individuellen Hemmungspunkte, dieſer ſey nun C, oder D, oder E u. ſ. w., liegt, iſt für jedes Vernunftindividuum die *wirkliche* Welt, die Welt des *Verſtandes*, in dem immer eine beſtimmte Summe von realen Objekten nieder-

gelegt

gelegt ist, die in der Reflexion, als schon vorhanden, ohne zu wissen, wie? angetroffen werden. Der Verstand ist gleichsam der Behälter des wirklichen, oder dessen, was schon erstrebt, und fixirt ist. Was über den Hemmungspunkt C hinausliegt, ist das Reich des *Möglichen*, die Welt des durch die Einbildungskraft bestimmbaren, oder bestimmten *Idealen*. Insofern das Ich über C hinaus strebt, ist es *Dichtungsvermögen*, und diese ganze ins Unendliche sich hinziehende Sphäre, bestimmt durch Phantasie (*reproduktive* Einbildungskraft), ist die Welt der Dichtungen. Beyde Welten, sowohl die des Verstandes, als die der Phantasie sind noch *sinnlich*, und machen in ihrer *unzertrennlichen* Verbindung die Sinnenwelt überhaupt aus.

Die Phantasie ist höher, als der Verstand; daher der unwiderstehliche Reiz für alles das, was aus dem Lande der Dichtung kommt, und der entschiedene Vorzug, den wir der durch die Schöpferkraft der Phantasie hervorgebrachten (*idealen*) Welt vor der *wirklichen* geben. Der ächte Dichter interessirt, und begeistert alle Menschen. Wir leben mehr in der *idealen* Welt, als in der *wirklichen*. Die wirkliche Welt verwundet immer unser Herz mit dem Gefühle der Unzufriedenheit (sie wird uns schaal, und ekelhaft); nur die wohlthätige Phantasie, die stäts geschäftig ist, eine neue Welt hervorzuzaubern, und in der Ferne der wirklichen Welt entgegen zustellen, träufelt den heilenden Balsam der Zufriedenheit

heit in uns, und ſöhnet uns durch die Hoffnungen für die Zukunft mit der wirklichen Welt aus. Aber auch die ſchönſte, und vollkommenſte Welt, die uns die Phantaſie vorzaubern kann, iſt noch ſinnlich, und der wirklichen Welt dem Weſen nach ähnlich. Sie erhält ihre wahre Zauberkraft nur aus der Dämmerung der überſinnlichen Welt, an die ſie unmittelbar gränzt.

§. 77.

Ohne Phantaſie iſt gar kein Verſtand möglich. Die *produktive* Einbildungskraft, deren Gebiet zwiſchen A und dem Hemmungspunkte C, oder D, oder E u. ſ. w. liegt, muſs erſt alles das produciren, was ein Gegenſtand des Begreifens, Urtheilens, und Schlieſsens (des auf ein *Wirkliches* gehenden *Denkens* überhaupt) ſeyn ſoll. Die Einbildungskraft iſt ſelbſt Verſtand, inſofern ſie in dem Hemmungspunkte *fixirt* iſt. Sie erſcheint in der Reflexion als die mit Objekten verſehene Vernunft, als der Behälter deſſen, was ſie ſelbſt hervorgebracht hat — als *Verſtand*, in dem ein Wandelbares *beſtehet*, und als *beſtehend* angeſchauet, gleichſam *verſtändigt* wird. Das *Beſtehen* iſt hier ein *Verſtehen*, ein *intelligentes* Seyn. Die Einbildungskraft producirt, und reflektirt zugleich auf das Producirte; inſofern ſie *producirt*, iſt ſie das Anſchauen, das nach *auſsen* gehet; inſofern ſie auf das Producirte *reflektirt* (das Anſchauen ſelbſt anſchauet, und dadurch zum Angeſchauten macht)

iſt

ist sie das Anschauen, das in sich selbst zurück gehet, und so ein Producirtes vorfindet. Sie ist also ein thätiges *Hinaus*schauen, und *Zurück*schauen zugleich. Im *Hinaus*schauen *producirt* sie; im *Zurück*schauen *findet* sie ein Produkt, als gleichsam schon ursprünglich in ihr selbst niedergelegt, ohne zu wissen, dafs es ihr eignes Produkt sey. Nur in der letzteren Qualität ist sie *Verstand*; in der ersten ist sie das Produktionsvermögen für den Verstand. So lange die Einbildungskraft blofs *produktiv* ist, kann sie nicht als *fixirt*, folglich auch nicht als *Verstand*, als *Intelligenz*, die immer auf ein vorliegendes, schon producirtes Objekt gehet, betrachtet werden. Nur im Verstande *ist*, *bestehet* Realität, sagt *Fichte* ganz richtig; er ist das Vermögen des *Wirklichen*; ein blofs ruhendes, unthätiges Vermögen des Gemüthes, der blofse Behälter des durch die Einbildungskraft Hervorgebrachten, und durch die Vernunft Bestimmten, und weiter zu Bestimmenden. Im Verstande wird erst das Ideale zum Realen; daher drückt auch *Verstehen* eine Beziehung auf etwas aus, das uns ohne unser Zuthun von aufsen kommen soll. Die Einbildungskraft, als solche, *producirt* Realität; aber es *ist* in ihr keine Realität (eben darum, weil ihr Produciren noch nicht *fixirt* ist, und in der Reflexion als Produkt aufgefafst werden kann — die Einbildungskraft, als *producirend*, wird blofs betrachtet als ein Handeln *nach aufsen*, aber nicht *nach innen*, zurück). Erst durch die Auffassung, und das Begreifen im Verstande (durch das *Zurück*schauen

auf das Producirte) wird ihr Produkt etwas Reales. Das ursprüngliche Anschauen (das Herausgehen aus sich selbst, das *reine* Produciren) ist, als solches, noch kein *Reflektiren* (kein Anschauen der Anschauung, also kein Zurückgehen in sich selbst). Wenn ein bestimmtes Bewuſstseyn des durch die Einbildungskraft Producirten entstehen soll, so muſs zwar in demselben Momente reflektirt (reproducirt) werden, als producirt wird. Durch die Reflexion wird das Produciren nach auſsen gehemmt; es muſs folglich in einer zweyten Reflexion, die noch zur ersten hinzukommen muſs, um sich derselben bewuſst werden zu können, als ein dem Reflektirenden vorschwebendes Produkt erscheinen, von dem man (im gemeinen Bewuſstseyn) nicht wissen kann, daſs man es selbst ursprünglich producirt habe. Demjenigen, dessen wir uns als eines Produktes der Einbildungskraft (z. B. wenn wir uns über das *Wirkliche* erheben, und eine Reihe von Begebenheiten *erdichten*) bewuſst sind, schreiben wir nicht Realität zu; wohl aber dem, was wir im Verstande, dem wir gar kein Vermögen der Produktion, sondern des bloſsen Aufbehaltens zuschreiben, als enthalten antreffen. (Siehe *Fichte's* Wissenschaftslehre S. 204.)

§. 78.

Der Verstand hängt also ganz von der Einbildungskraft ab; ja er ist selbst nichts anders, als die *fixirte* Einbildungskraft, also das Resultat des *fixir-*

ten

ten Producirens, oder des *Anschauens*, wodurch das Ich sein ursprüngliches absolutes Streben, und das individuelle Afficirtseyn desselben aus sich selbst herausträgt, und objektiv macht. Daher findet die ursprüngliche Reflexion immer schon ein Objekt, das ihr vorschwebt, und von dessen Ursprung man auf dem Standpunkte des gemeinen, und logischen Bewusstseyns nichts weiss. Wie kommt das Ding in die Sphäre des Ich, und wie kommt dieses in die Sphäre des Dinges? Wie kann, da das Ding nicht selbst von sich weiss, ein Wissen von dem Dinge entstehen? Es müsste in die Sphäre meines Geistes gebracht werden können. Aber dann müsste Materie und Geist an sich identisch seyn, wenn der ersteren das Gebiet des letzteren zugänglich wäre, wenn das Ding selbst in dem Mittelpunkte des Geistes seinen Sitz aufschlagen könnte, so dass der Geist, sobald er auf sich reflektirte, das Ding in sich fände. Aber, nach dem Gesichtspunkte des gemeinen, und logischen Bewusstseyns, und folglich den Gesetzen des Denkens sind Materie, und Geist einander schlechthin entgegengesetzt; es giebt zwischen ihnen keinen gemeinschaftlichen Berührungs- und Vereinigungspunkt. Wo Materie ist, da kann nicht Geist seyn, und umgekehrt. Und doch ist es unläugbare Thatsache, dass ich das Ding in mir finde, so wie ich mich selbst finde. In dem Momente, als ich auf mich reflektire, finde ich in meinem Bewusstseyn Ich, und Nicht-Ich in unzertrennlicher Verbindung. Wie kann nun, da ich nicht selbst das Ding bin, noch

irgend eine ſeiner Beſtimmungen; da vielmehr alle dieſe Beſtimmungen deſſelben lediglich in den Umkreis ſeines eignen Seyns fallen, keinesweges aber in den des meinigen — wie kann ein Bewuſstſeyn des Dinges *in mir* entſtehen? Wie kommt das Ding herein in mich? Welches iſt das Band zwiſchen dem Subjekt, *Mir*, und dem Objekt meines Wiſſens, dem Dinge? Ewig werde ich darüber ſpekuliren, ſagt *Herder* in ſeiner *Metakritik*, und werde doch nie die Brücke finden, die von dem Ich zum Dinge, und von dem Dinge zum Ich führt. Aber thörigte Frage! ruft der *Zermalmer Kants* aus. Wozu ein Spekuliren über das, was jedem vor der Naſe liegt? Es iſt ja unläugbare Thatſache, daſs wir das Ding in unſerm Bewuſstſeyn, ſobald wir auf uns reflektiren, eben ſowohl antreffen, als unſer Ich. Aber in demſelben Augenblicke, als *Herder* das Spekuliren über dieſe Thatſache, von der er behauptet, daſs man in Ewigkeit das *Wie?* nicht einſehen könne, für Thorheit erklärt, begehet er ſelbſt dieſe Thorheit, und ſucht das unerforſchliche *Wie?* nicht bloſs zu erklären, ſondern erhebt auch ein lautes Triumphgeſchrey über ſeine Erklärung, als die gelungene Auflöſung einer Frage, die nach ſeiner Behauptung doch kein Sterblicher ſoll auflöſen können, ſo daſs er ſchon den bloſsen Verſuch zu einer ſolchen Auflöſung für Thorheit erklärt. Bey ihm gehet alſo die Thorheit in Weisheit über. Und wie löſet er denn dieſes *Wie?* Er findet den ganzen Aufſchluſs in den Geſetzen des Organismus. So wie ſich jedes organiſirte

nisirte Naturprodukt die materiellen Theile anderer Substanzen assimilirt, so eignet sich auch das Bewusstseyende das an, was des Bewusstseyns für sich unfähig ist, — das Ding, die Materie. Wer sieht nicht ein, dass man durch diese Erklärungsart in einen rohen Materialismus verfällt, und dass, wenn man nichts besseres weiss, gar nicht Ursache hat, über *Kanten* ein so wildes Triumphgeschrey zu erheben, wie *Herder* thut? Der wahre Werth der *Kritik*, der vorzüglich darinn bestehet, dass sie die Irrthümer aller bisherigen Philosophie aufdeckte, und bedeutende Winke für den einzig möglichen Weg der Wahrheit gab, wird noch von der späten Nachwelt mit Achtung und Dank anerkannt werden, wann die *Metakritik* längst vergessen seyn wird.

§. 79.

Die Frage: Wie kommt das Ding in mein Bewusstseyn? ist keine Thorheit; sie führet vielmehr zum absoluten Grunde aller Wahrheit, insofern sie befriedigend gelöset wird. Sie muss schlechthin gelöset werden, wenn wir ein *festes* Wissen erringen, und alle Zweifelsucht in Absicht auf die Realität unserer *nothwendigen* Vorstellungen auf immer vernichten wollen. Das *Ding* kann nur insofern in mein Bewusstseyn kommen, als ich es selbst *producire*. Nur mein Handeln kann ich unmittelbar anschauen, und auf dasselbe als mein Produkt reflektiren. Was in mich herein kommen soll, muss so etwas seyn,

das

das ſchon urſprünglich in mir iſt, das ich dann aus mir ſelbſt heraustrage, als Objekt vor mir hinſtelle, und dann durch die Reflexion wieder in mich ſelbſt zurück verſetze. Mein Geiſt iſt ſchlechthin allem dem unzugänglich, was auf keine Art ſchon urſprünglich in mir ſelbſt liegt, was bloſs unabhängig von mir, und auſser mir exiſtiren ſoll. Was ich ſelbſt innerlich producire, davon kann ich ohne Zweifel wiſſen. Denn ich kann auf mein Produciren reflektiren, und es auf ſolche Art mir ſelbſt objektiv machen. Und nur dadurch erlange ich ein beſtimmtes Bewuſstſeyn von meinem geiſtigen Handeln. Es iſt das ewige Geſetz meines Geiſtes, daſs ich mein Handeln objektiv mache, gleichſam aus mir ſelbſt heraustrage, es als Objekt hinſtelle, und dann darauf reflektire. Mein Bewuſstſeyn zerfällt daher immer in ein Subjektives, und Objektives; es wird zu einer *ſynthetiſchen* Einheit, die zwar abhängt von einem Bewuſstſeyn, das abſolute Einheit — *reine Theſis* ohne alle *Syntheſis*, und *Antitheſis* — ſeyn ſoll, obgleich ein ſolches Bewuſstſeyn für mich, und jedes beſchränkte Vernunftweſen *ſchlechthin undenkbar* iſt. Ein ganz reines Bewuſstſeyn, das weder ſubjektiv, noch objektiv, noch beydes zugleich iſt, und welches ſchlechthin als letzter Grund des ſubjektiven und objektiven Bewuſstſeyns, vorausgeſetzt werden muſs, wird nicht urſprünglich *gedacht*, ſondern *abſolut geſetzt*, und *gefodert*. Es kann daher auch nicht nach den Geſetzen des Denkens beurtheilt werden.

§. 80.

§. 80.

Wenn ich nun auf nichts, das schlechthin ausser mir seyn soll, sondern nur unmittelbar auf die Produkte meines geistigen Handelns, die ich durch das Anschauen objektiv mache, und erst aus mir heraustrage, reflektiren, und nur von ihnen wissen kann, so muss jedes Ding ein solches Produkt meines Handelns seyn, wenn es ein Gegenstand meines Bewusstseyns werden soll; und doch muss zugleich die Behauptung wahr bleiben, dass keine eigentliche Realität durch mein freyes Denken producirt werde, wovon der transscendente Idealist das Gegentheil behauptet, der alle Realität aus dem freyen Denken hervorgehen läst. Um unsere Behauptung, dass jedes Ding ein blosses Produkt des Ich sey, und dass doch das Ich nichts Reales im eigentlichsten Sinne des Wortes produciren könne, als möglich zu denken, muss angenommen werden, dass das eigentliche Reale nie *Ding*, *Objekt*, sondern dass das letztere nur eine *Erscheinung* des Realen sey. Nur das *Ding* ist immer ein Produkt des ursprünglichen Denkens, des Bewusstseyns, insofern es sich objektiv machet; keinesweges aber das *ursprüngliche Reale*. Dieses ist immer nur ein *Handeln*. Die einzig möglichen Objekte, die wir bey der Reflexion auf uns selbst finden, und die wir auch ewig finden werden, sind Ich, Nicht-Ich (Natur), und Gott. Ist das Reale ursprünglich nur ein Handeln, nicht aber Ding, oder Objekt, so folgt, dass das Wesen (die Realität) des

Ich,

Ich, Nicht-Ich, und der Gottheit in bloſsem Handeln beſtehe. Soll nun das Ich nicht bloſs zum Selbſtbewuſstſeyn, ſondern auch zum Bewuſstſeyn des Nicht-Ich, und der Gottheit kommen, ſo muſs es beydes, als ein Handeln, ſchon in der Anſchauung ſeines eignen Handelns finden. Könnte nun die Möglichkeit dieſer Foderung gezeigt werden, ſo käme dann nichts in das Ich, als was es vermittelſt ſeines Handelns in ſich ſelbſt ſetzte, und in der Reflexion als Produkt (als Objekt, Ding) fände, und die Schwierigkeit der Frage, wie denn *Objekte* in das Bewuſstſeyn kommen, die das Ich von ſich ſelbſt unterſcheidet, fiele gänzlich weg. Denn es käme in dieſem Falle nichts von auſsen in das Ich; ſondern das Ich fände alles in ſich ſelbſt, und verſetzte es erſt auſser ſich ſelbſt.

§. 81.

Iſt alles Reale urſprünglich nur ein Handeln, das erſt in der Reflexion als ein Seyn, als Ding, oder Objekt erſcheint, ſo muſs die Gottheit charakteriſirt werden als ſchlechthin unbeſchränktes Handeln, dem kein anderes Handeln gegenüber ſtehet, folglich als abſolute Totalität, und Einheit des Handelns. Wir werden dieſes Handeln tiefer unten noch genauer charakteriſiren, um die Gottheit nicht zur bloſsen Natur, oder gar zu dem, was man *Fatum* nennt, herabzuwürdigen, ſondern ſo zu beſtimmen, wie es das Bedürfniſs der praktiſchen Vernunft fodert, die

ſich

ſich weder mit dem bloſsen Vorhandenſeyn einer Natur, noch vielweniger mit der widerſinnigen Idee eines *Fatum* beruhigen kann. Die Gottheit muſs als eine abſolut moraliſche Kraft, als ſchlechthin abſolutér (*heiliger*) Wille, der nur auf dem Reflexionspunkt als abſolute Subſtanz (*Urding*, *Ens realiſſimum*) erſcheint, folglich als über alle Natur, auch die des Ich, erhaben gedacht werden.

Wird nun das Ich als ein *bewuſstſeyendes* Streben nach einem ſchlechthin unbeſchränkten Handeln (nach abſóluter Realität) charakteriſirt, ſo folgt nothwendig, daſs das Ich ſich nicht als ein Streben ſetzen könne, ohne zugleich ein Gegenſtreben zu ſetzen, und in der Reflexion auf ſich das, was es ſich urſprünglich entgegen ſetzt, mit eben der Nothwendigkeit zu finden, als es ſich ſelbſt findet. Es iſt ſchlechthin kein Streben möglich ohne ein Gegenſtreben: ſo wie alſo das Streben als bewuſstſeyend geſetzt wird, muſs auch zugleich das Gegenſtreben geſetzt werden. Das Ich muſs aber ſchon urſprünglich als ein *bewuſstſeyendes* Streben geſetzt werden, weil durch kein Gegenſtreben (durch kein Einwirken) das Bewuſstſeyn gegeben werden kann. Durch das Gegenſtreben auf eine ſtrebende Kraft kann höchſtens das entſtehen, was in der Natur das Höchſte iſt, — Organismus. Streben und Gegenſtreben ſynthetiſch vereinigt, giebt nur den Begriff von *Erregbarkeit*, keines weges aber von *Bewuſstſeyn*. In dem Begriffe von *Erregbarkeit* werden zwey Sphären des Han-

Handelns gedacht, wovon die eine durch die andere wechſelſeitig beſchränkt wird. Durch dieſes wechſelſeitige *Beſchränktwerden*, und *Beſchränken* entſtehet ein Gleichgewicht der beyden ſtrebenden Kräfte, eine vollkommene Ruhe, bey welcher kein Produkt derſelben für die Erſcheinung denkbar iſt. Das Gleichgewicht zwiſchen denſelben muſs erſt aufgehoben werden, wenn durch ſie etwas producirt werden, oder wenn eine derſelben in *Produktionskraft* übergehen ſoll. Dieſes Gleichgewicht kann aber durch die zwey in Wechſelwirkung ſtehenden Kräfte nicht aufgehoben werden; denn ſie ſind eben durch die Wechſelwirkung in den Zuſtand der Ruhe verſetzt. Es muſs alſo eine dritte Kraft hinzukommen, die einer derſelben das Uebergewicht giebt, und ſie zur *poſitiven* Produktionskraft erhebt, während daſs die andere die Qualität der *negativen* Produktionskraft erhält.

Das Reſultat der Thätigkeit beyder, die durch die dritte Kraft in ein ungleiches Verhältniſs gebracht worden ſind, ſo daſs die Eine mit mehr Energie wirken kann, als die Andere, wird ein gemeinſchaftliches Produkt ſeyn. Aber dieſes Produkt wird ſo wenig Bewuſstſeyn ſeyn, oder Bewuſstſeyn haben können, als in den beyden Kräften, aus welchen vermittelſt einer dritten Kraft das beſtimmte Produkt entſtanden iſt, Bewuſstſeyn liegt. Es kann ſchlechthin aus keinem Princip irgend etwas hervorgehen, was nicht ſchon auf irgend eine Art in demſelben

liegt. Auch alle Naturkräfte, als ſolche, zuſammengenommen, ſind durchaus unfähig, ein Bewuſstſeyn zu produciren. Was daraus entſtehet, iſt immer nur ein *ſelbſtloſes* Objckt (Ding), das, inſofern in ihm die Fülle einer ins Unendliche fort producirenden Kraft liegt, zwar wirken, aber ſein Wirken nicht anſchauen, und das Anſchauen nicht wieder reflektiren kann. Das Bewuſstſeyn liegt alſo höher, als die ganze Natur. Das Ich als artikulirter Körper, als beſtimmter Organismus, iſt bloſses Naturprodukt, und als ſolches allen Geſetzen des organiſchen, und ehemiſchen Proceſſes unterworfen. Aber das Reſultat dieſes Proceſſes iſt noch nicht Bewuſstſeyn, ſo wenig in einer Pflanze durch den organiſchen, und chemiſchen Proceſs Bewuſstſeyn entſtehet, oder entſtehen kann. Das *Anſchauen*, und *Reflektiren* der Intelligenz iſt etwas ganz anderes, als die *Repulſiv*- und *Attraktionskraft* in der anorganiſchen, und *Irritabilität*, und *Senſibilität* in der organiſchen Natur; das Erſtere kann alſo durch das Zweyte nicht gegeben, ſondern es muſs abſolut vorausgeſetzt werden. Dadurch iſt eine ſcharfe Gränze zwiſchen der Erklärungsart des in der Erſcheinung *gegebenen* Bewuſstſeyns, und der *gegebenen* Natur, oder zwiſchen der *Transſcendental*-Philoſophie, und *Natur*philoſophie gezogen. Man kann mit *Schelling* über die Natur philoſophiren, ohne daſs die überſinnliche Welt, in der einzig das Bewuſstſeyn ſeinen Urſprung hat, oder ohne daſs das

Weſen,

Wesen, und die Realität der Vernunft (des Ich, und der Gottheit) geläugnet wird.

§. 82.

Daraus erhellet nun, wie äusserst wichtig die Bestimmung sey, nach welcher das Ich ursprünglich schon als ein *bewusstseyendes Streben* nach absoluter Realität charakterisirt wird. Das ist der Begriff des *Ich an sich*, welches das *reflektirende*, und *reflektirte* Ich, (das Ich in der Erscheinung) nicht gemacht hat, noch machen kann. Das reflektirende und reflektirte Ich ist vielmehr das Produkt des Ich an sich; folglich ist auch alles, was das erstere für sich producirt, ein Produkt des absoluten. Das Bewusstseyn kommt also nich erst in das ursprüngliche Streben des Ich, sondern es liegt schon in demselben. Ohne diese Bestimmung wäre das Streben des Ich ein blosses Streben der Naturkraft, die sich als solche nie zum Bewusstseyn, sondern nur zu einem organischen Produkt erheben kann. Das ursprüngliche Bewusstseyn ist also schlechthin absolut: es ist kein Produkt irgend einer Naturkraft. Folglich kann es auch nicht erklärt werden. Wenn in der Philosophie die Frage aufgeworfen wird, wie das Bewusstseyn möglich sey, so ist die Rede nicht von dem *ursprünglichen*, *absoluten*, sondern blos von dem *reflektirten*, und in der Reflexion *gegebenen* Bewusstseyn, welches immer ein Denken ist. Die Frage, die in dieser Rücksicht der Philosoph aufwirft, hat nur eigentlich fol-

folgenden Sinn: *Unter welchen Bedingungen* kann das Ich das urſprüngliche, abſolute Bewuſstſeyn zum *reflektirten*, oder zum Bewuſstſeyn des Bewuſstſeyns machen? Das urſprüngliche Bewuſstſeyn (das bewuſstſeyende Streben nach realer Abſolutheit) iſt kein Produkt des Ich; denn das Ich iſt dieſes Bewuſstſeyn ſelbſt. Aber die Handlungen producirt es, wodurch das urſprüngliche Bewuſstſeyn, das weder ſubjektiv, noch objektiv, noch beydes zugleich iſt, *reproducirt*, *verdoppelt* wird, und ſich in der Reflexion als ein Subjektives, und Objektives darſtellt. Dieſe Handlungen ſind das *Anſchauen*, und *Denken* (Reflektiren auf das durch das Anſchauen Geſetzte) in allen ſeinen Funktionen, nämlich im Begreifen, Urtheilen, und Schlieſsen. Alſo nur das *reflektirte* Bewuſstſeyn des urſprünglichen Bewuſstſeyns ſammt allen den dazu erfoderlichen beſtimmten Handlungsweiſen, die in der Reflexion zu Objekten werden, iſt ein Produkt des Ich, keineswegs aber das abſolute Bewuſstſeyn, ſo wenig das Ich an ſich ſein eignes Produkt ſeyn kann; das *reflektirte* Ich iſt vielmehr das Produkt des abſoluten.

§. 83.

Dadurch iſt nun ſehr viel gewonnen für die Erklärung des gegebenen, reflektirten Bewuſstſeyns in allen ſeinen Funktionen. Denn es kommt auf dieſe Art in alle beſtimmten Handlungsweiſen, wodurch das reflektirte Bewuſstſeyn zu Stande kommt,

der

der alles belebende Funke der Freyheit, weil das reflektirte Bewuſstſeyn mit allen ſeinen Funktionen, und gegenüber ſtehenden Objekten ein Produkt der Freyheit (des urſprünglichen bewuſstſeyenden Strebens nach realer Abſolutheit) iſt. Dadurch iſt das Ich über jede Naturkraft erhaben. Denn dieſe wird nur inſofern produktiv, als durch eine dritte das Gleichgewicht gehoben wird, in welches ſie durch eine entgegenſtrebende Kraft verſetzt worden iſt. Iede Naturkraft iſt durch eine andere, die ihr mit gleicher Stärke entgegenſtrebt, beſchränkt; keine kann die Schranke durch ſich ſelbſt aufheben, und durch Zerſtörung des Gleichgewichts ſich zur Produktionskraft erheben, oder etwas produciren. Dies muſs immer durch eine dritte Naturkraft geſchehen: dieſe ſtehet in demſelben Verhältniſſe mit einer andern ihr entgegenſtrebenden Kraft, und bedarf alſo, um aus dem Schooſe der Ruhe in produktive Thätigkeit verſetzt zu werden, wieder einer dritten Kraft; und ſo ins Unendliche fort. Daher kommt man in der Natur, als ſolcher, nie zum Abſoluten: das, woran die ganze Natur hängt, iſt *Uebernatur* (ein Handeln ſchlechthin, das nur *intelligent* ſeyn kann). Man wird daher aus der Naturphiloſophie nothwendig auf die Transſcendental - Philoſophie getrieben. Mit dem Ich verhält ſichs ganz anders, als mit der Natur. Das Ich iſt ſelbſt die Kraft, die ſich aus dem Gleichgewichte reiſset, das durch den Begriff des Gegenſtrebens (der geſammten Natur) herbeygeführt wird. Wird es bloſs als ein Streben, und

und die Natur als ein Gegenſtreben betrachtet; ſo iſt ein ewiger Ruhepunkt des Ich unvermeidlich, wenn Streben, und Gegenſtreben einander gleichgeſetzt wird. Es muſs aber beydes ſo geſetzt werden, ſonſt würde das Eine durch das Andere vertilgt werden. Es muſs immer ſo viel Gegenſtreben da ſeyn, als Streben da iſt, und umgekehrt. Setzt man nun eine dritte Kraft (z. B. die Gottheit), die dem Ich das Uebergewicht giebt, um es dadurch zu allen den Handlungen zu beſtimmen, die zur Hervorbringung des reflektirten Bewuſstſeyns nothwendig ſind, ſo wird dadurch das Ich zu allen Funktionen des Vorſtellens und Wollens durch die Gottheit *neceſſitirt*, und das Weſen des Ich, das in Freyheit beſtehet, iſt aufgehoben. Das ich iſt dann an ſich eben ſowohl Nicht-Ich, als die geſammte Natur. Das *reflektirte* Bewuſstſeyn (die geſammte Erfahrung) iſt dann ein Produkt der Gottheit, keinesweges aber des Ich. Nicht das Ich denkt; ſondern die Gottheit denkt in ihm. Eben ſo iſt auch jeder Akt des Wollens, der immer vom Denken abhängt, bloſs der Gottheit zuzuſchreiben. Kurz das Ich, als Ich, kann gar nicht wirken.

Aber das Ich iſt kein bloſses Streben, das durch ein Gegenſtreben beſchränkt, und mit demſelben in ein Gleichgewicht geſetzt wird, ſondern es iſt ein *intelligentes* Streben nach *realer Abſolutheit*; ein Streben, das darauf ausgehet, jedes Streben, und Entgegenſtreben aufzuheben, und in abſolutes Handeln

deln zu verwandeln. Sofern das Ich bloſs ſtrebt, iſt es *praktiſch*; ſofern es auf ſein Streben, als ſolches, *reflektirt*, iſt es *theoretiſch*; ſofern es endlich jedes Streben, und jedes Reflektiren auf daſſelbe, als ein beſchränktes Handeln, aufzuheben ſtrebt, iſt es *abſolut*. Bloſs inſofern es abſolut iſt, reiſst es ſich alle Augenblicke zu neuer intelligenten Thätigkeit fort, und läſst keinen Ruhepunkt, kein unthätiges Schweben der Einbildungskraft zwiſchen Beſtimmung, und nicht Beſtimmung ſtatt haben. Es kommt in jedem Momente durch die produktive Einbildungskraft, und durch das Reflektiren auf die Produkte derſelben in den Kreis der *Disjunktion*, in einen Zuſtand des Schwebens zwiſchen Entgegengeſetzten, eines Ruhepunktes in theoretiſcher, und praktiſcher Rückſicht, wo man durch das bloſse Reflektiren und Denken nichts, als ein *Entweder*, und *Oder*, aber keineswegs das Geſetz, welches von beyden das Beſtimmende ſeyn ſoll, findet, und dadurch die Disjunktion zur feſten Beſtimmung erhebt. Aber das Ich reiſst ſich auch alle Augenblicke wieder von dieſen Feſseln des geiſtigen Todes (der Unbeſtimmtheit, des Gleichgewichtes) los, und erhebt ſich durch wirkliches Beſtimmen zum neuen veredelten, und verſtärkten Leben. Das iſt nur möglich durch das intelligente Streben des Ich nach realer Abſolutheit; dieſes Streben iſt der ſich ſelbſt beſtimmende Schwerpunkt, der zwar alle Augenblicke ein Gleichgewicht zwiſchen Streben, und Entgegenſtreben (einen Zuſtand der

Dis-

Disjunktion, wodurch zwey Entgegengeſetzte gegeben ſind, zwiſchen denen das Gemüth unbeſtimmt ſchwebt) herbeyführt, aber auch zugleich aufhebt.

§. 84.

Das Ich iſt ein *intelligentes* Streben nach realer Abſolutheit. Das wird *abſolut* geſetzt. Von dieſem abſoluten Setzen gehet die Philoſophie aus, um daraus die Natur des reflektirten Bewuſstſeyns, und der ganzen Erfahrung (aller Thatſachen, die mit dem reflektirten Bewuſstſeyn gegeben ſind) zu erklären. Wie ein intelligentes Streben nach realer Abſolutheit, oder wie das urſprüngliche, abſolute Bewuſstſeyn möglich ſey, darnach kann die Philoſophie durchaus nicht fragen, wenn ſie ihr Werk nicht mit Unvernunft anfangen will. Aber wie das *abſolute* Bewuſstſeyn zum *reflektirten* werde, und was daraus entſtehe, z. B. welche Form das Reale in der Reflexion erhalte, das kann, und muſs ſie erklären; es iſt dieſes ihr Hauptproblem. Nach den zwey verſchiedenen Standpunkten, die möglich ſind, und auf die ſich der Philoſoph willkührlich ſtellen kann, kann man behaupten, daſs das Ich ſchlechthin keine Realität hervorbringe, und dann, daſs es alle Realität hervorbringe.

§. 85.

Das Ich bringt keine Realität hervor. Das eigentliche Reale ist ein ursprüngliches Handeln, das entweder *sich selbst reflektirt*, oder *reflektirt wird*, folglich intelligent, oder nicht intelligent ist. Das Ich wird ursprünglich als ein Handeln gesetzt, das sich selbst reflektirt, und dem, um sich *bestimmt* (als *dieses* Handeln) reflektiren zu können, ein anderes Handeln widerstehet; über das es jedoch, weil es absolut ist, hinüberstrebt, und den Widerstand wirklich in jedem Momente zum Theile, oder in einem endlichen Grade besiegen kann. Es ist daher ursprünglich ein intelligentes (absolutes) Streben nach realer Absolutheit. Ist nun das Ich wirklich das, und soll es zum reflektirten Bewusstseyn kommen, so muss es nothwendig mit dem Bewusstseyn seines Strebens auch zugleich das Bewusstseyn von einem Entgegenstreben finden. Dadurch entstehen ihm zwey Handlungssphären, die mit einander parallel fortlaufen, und einander coordinirt sind. Zwey coordinirte Reihen lassen sich nicht denken ohne eine Dritte. Und weil wir hier auf die letzten Endpunkte der *reflektirenden* Vernunft getrieben sind (auf das Ich, und Nicht-Ich), so muss ein *schlechthin Absolutes*, das nicht, wie das Ich, als ein *Streben*, welches durch ein Gegenstreben beschränkt wird, gedacht werden kann, gesetzt werden, um die beyden Sphären des Handelns, nämlich die des Ich, und des Nicht-Ich, als möglich zu denken. Dieses schlechthin

hin Abſolute iſt das, was man Gott nennt. Das alles — Ich, Nicht-Ich, Gottheit — liegt in dem intelligenten Streben nach realer Abſolutheit, welches der Charakter des Ich an ſich iſt. Wenn nun das intelligente Streben ſich ſelbſt reflektirt, ſo muſs es auch in der Reflexion alles das finden, was in demſelben, als abſoluten Bewuſstſeyn liegt. Das reflektirte Bewuſstſeyn iſt der Widerſchein, die verſinnlichte Anſicht des abſoluten Bewuſstſeyns. Es muſs ſich daher in dem erſteren alles das abſpiegeln, was das letztere enthält. Was producirt denn eigentlich das Ich? Das ſchlechthin abſolute Handeln, wodurch die Gottheit charakteriſirt wird, als ſolches? Oder ſich ſelbſt, inſofern es urſprünglich ein intelligentes Handeln iſt, das ſich mit abſoluter Freyheit ſelbſt reflektirt, und ſich zum Bewuſstſeyn des Bewuſstſeyns macht? Keines weges. Das eigentliche Reale iſt das urſprüngliche, aller beſtimmten Reflexion vorausgehende, Handeln. In dieſer Rückſicht producirt alſo das Ich ſchlechthin keine Realität.

§. 86.

Aber das Ich, als intelligentes Streben nach realer Abſolutheit, oder das abſolute Bewuſstſeyn, das jedem beſtimmten Bewuſstſeyn, als abſoluter Grund, vorausgedacht werden muſs, ſoll ſich in der Reflexion (in der Erſcheinung) abſpiegeln, ſich zum *reflektirten* Bewuſstſeyn machen. Nun kommt nichts in das reflektirte Bewuſstſeyn, was das Ich nicht

ſelbſt darein verſetzt. Es muſs daher alles das, was in dem intelligenten Streben liegt, zum *Behufe der Reflexion objektiv machen*, gleichſam vor ſich hinſtellen, und abſolut ſetzen. Dies geſchiehet durch die *produktive* Einbildungskraft. Man nennt dieſes Objektiviſiren das *urſprüngliche Anſchauen*, wodurch das Ich, was in ihm, als intelligentem Streben nach realer Abſolutheit liegt, aus ſich ſelbſt herausträgt, und vor ſich hinſtellet, als das, worauf alsdenn mit abſoluter Freyheit reflektirt werden kann. Die Reflexion bedarf *Objekte;* und dieſe producirt die produktive Einbildungskraft. Das Ich an ſich als *intelligentes Streben* nach realer Abſolutheit iſt *intellektuelles* Anſchauen, das in ſich ſelbſt zurückgehet, folglich ein ſich ſelbſt reflektirendes Handeln. Das intellektuelle Anſchauen gehet alſo auf kein Objekt (abgeleitete Realität), ſondern auf bloſses Handeln (urſprüngliche Realität). Von dieſer Ur-Reflexion, die mit dem intelligenten Handeln unzertrennlich verbunden iſt, unterſcheidet ſich jede folgende Reflexion dadurch, daſs die letztere immer auf ſchon vorhandene Objekte, nie auf ein urſprüngliches Handeln gehet. Jedes Handeln in der abgeleiteten Reflexion iſt ſchon fixirt, und zum Objekte gemacht. Daher kann auch das Reale auf dem Standpunkte der abgeleiteten Reflexion nie nach ſeinem wahren Charakter erkannt werden. Es erſcheinet hier immer in einem verkehrten Schattenriſſe. Daher muſs ſich der Philoſoph zur Ur-Reflexion erheben, um das Reale, wie es an ſich iſt, kennen zu lernen. Durch die *intel-*

lektuelle Anſchauung iſt aber noch nichts Beſtimmtes für das Bewuſstſeyn da. Denn die *intellektuelle* Anſchauung iſt das *urſprüngliche* Bewuſstſeyn ſelbſt, das erſt objektiv gemacht werden muſs, wenn es durch eine folgende (abgeleitete) Reflexion aufgefaſst werden ſoll. Das Streben ins Unendliche reflektirt ſich in demſelben Momente, und es bedarf einer zweyten Reflexion, damit ein Bewuſstſeyn des Bewuſstſeyns, oder ein für ſich ſelbſt reflektirtes Bewuſstſeyn entſtehe. Die zweyte Reflexion kann nur durch die Einbildungskraft vermittelt werden. Das Ich hat ſich, laut unſeres Poſtulats, als ein Streben ins Unendliche von der Unendlichkeit ſelbſt reflektirt, und ſich dadurch abſolut geſetzt, aber noch nicht *für ſich*, d. h. es iſt ſich ſeines abſoluten Setzens, als Ich, oder als eines ſich ſelbſt von der Unendlichkeit reflektirenden Strebens, noch auf keine Weiſe bewuſst. Das abſolute Bewuſstſeyn, das in Abſicht auf das Ich ein ſich ſelbſt reflektirendes Streben iſt, ſo daſs Streben, und Selbſtreflektiren deſſelben zugleich geſetzt werden muſs (denn nur durch das Selbſtreflektiren iſt das Streben *intelligent*) — ſtehet noch *iſolirt*, und in keinem Reflex, da. Bloſs hier iſt das Ich Vernunft, und weder Einbildungskraft, noch Verſtand. Das Ich muſs zum Behufe, des *reflexen* Bewuſstſeyns, das der Widerſchein des abſoluten, urſprünglichen Bewuſstſeyns iſt, aus ſich ſelbſt heraus treten, und nun als Einbildungskraft alles das produciren, was durch abgeleitete Reflexion aufgefaſst, und zum Stoff des Begreifens, Urtheilens,

theilens, und Schliefsens werden soll. Die bestimmte Reflexion ist nicht möglich ohne Abstraktion. Wo also reflektirt werden soll, da müssen zwey Entgegengesetzte vorhanden seyn, zwischen welchen die Reflexion schweben, und wovon sie dann Eines mit Freyheit vorzüglich ins Auge fassen, und bestimmen kann. Aber die Bestimmung des Einen, oder des Anderen ist nur möglich durch ein Drittes, welches, weil wir uns hier an der äufsersten Gränze des Bewufstseyns befinden, nicht wieder durch ein Höheres bestimmbar seyn darf. Alles das mufs die Reflexion, als Produkt, vorfinden. Die Einbildungskraft mufs also zwey Reihen des Seyns produciren, die einander entgegengesetzt sind, wovon die Eine *intelligent*, und die andere *nicht intelligent* ist. (In der Reflexion wird dann die erste als Ich, als intellektuelle *Substanz*, die zweyte als Nicht-Ich, als materielle *Substanz*, folglich beydes nicht als ein *Handeln*, sondern als ein *Seyn*, und zwar jedes in *seiner Sphäre* als absolutes Seyn, als Ding an sich, aufgefafst, und bestimmt.) Diese zwey Reihen des Seyns sind durch einander beschränkt, obgleich die erste darauf ausgehet, die andere zu vertilgen. Keine ist also schlechthin absolut. Daher mufs die Einbildungskraft noch über dieselben eine Sphäre des schlechthin absoluten Seyns setzen, als den Vereinigungspunkt von jenen zwey entgegengesetzen Reihen, wodurch sie dann in der Reflexion als möglich, und als coordinirt, nicht als schlechthin entgegengesetzt betrachtet werden können. (Diese Sphäre des schlecht-

ſchlechthin abſoluten Seyns wird dann in der Reflexion als *Urding*, *Ens realiſſimum*, *Gott* aufgefaſst, und beſtimmt).

§. 87.

Nun ſind durch die Einbildungskraft im Ich die urſprünglichen Objekte — Ich, Nicht Ich, Gottheit —, auf die die Reflexion fallen muſs, geſchaffen. Sie können nun ins Unendliche fort durch das Denken weiter beſtimmt werden. Das Reale, das an ſich nur ein Handeln iſt, muſs auf dem Gebiete des Denkens nothwendig als ein *Seyn* erſcheinen, weil es auf den Reflexionspunkt nicht rein, wie es an ſich iſt, hinüber kommt, ſondern vermittelſt der Einbildungskraft, die das Reale zum Behufe der Reflexion erſt *umſchaffet*, und als ein *Seyn* hinſtellt, das ſich erſt in Thätigkeit ſetzt. Glaubt man nun, daſs durch das Denken, inſofern es durch den Reflexionspunkt beſtimmt wird, das Reale rein beſtimmt werden könne, ſo verwickelt man ſich in alle die Widerſprüche, die bisher die Makeln der Erbſünde jeder Philoſophie ausmachten. Das Seyn alſo hat nur Gültigkeit auf dem Reflexionspunkte, und dem Gebiete des gemeinen und logiſchen Denkens. Iedes Ding, ſelbſt die Gottheit, inſofern ſie als Ding betrachtet wird, iſt ein bloſses Produkt der Einbildungskraft zum Behufe der Reflexion. Nur in dieſer Rückſicht kann man ſagen, daſs das Ich alle (auf dem Reflexionspunkte wahrnehmbare, und inſofern abgelei-

geleitete) Realität, alfo das ganze Univerfum, fich felbft, und die Gottheit, producire. Die Einbildungskraft fchaffet jede Realität für den Verftand; und für alle Funktionen des Denkens, infofern fie das urfprüngliche Reale, das nur ein Handeln ift, in ein Seyn umfchaffet, und als folches der Reflexion vorhält. Aber die Einbildungskraft fchaffet nicht das eigentliche Reale, das reine, intelligente Handeln, fondern hängt felbft von demfelben ab. Die Gefchöpfe der Einbildungskraft (das ganze Reich der Dinge fowohl in der finnlichen, als überfinnlichen Welt) müffen durch die Vernunft wieder zu dem umgefchaffen werden, was fie urfprünglich find; und fo hört aller Widerfpruch auf. Der Verftand hängt ab von der produktiven Einbildungskraft; durch diefe erhält er alle *wirklichen Objekte*, aber nicht das *urfprüngliche Reale*, wie es *an fich* ift. Das Letztere erfcheinet als *Ding*, theils als Ding *an fich*, theils als *beftimmtes* Ding. Aber jedes Ding, nicht blofs das Ding an fich, fondern auch das beftimmte Ding, ift, als folches, ein blofses Gefchöpf der Einbildungskraft, und durch die Reflexion auf das Denken bezogen, ein *Gedankending*. Alfo auf dem Gebiete des Denkens giebt es nur *Gedankendinge*, nichts *Reales an fich*. Daher ift auch hier jedes Wiffen, wenn es genauer unterfucht wird, ein täufchender Schein. Nur von diefem, durch das *Denken*, infofern diefes letztere von der Einbildungskraft abhängt, beftimmten Wiffen redet *Fichte* in dem zweyten Buche der *Beftimmung des Menfchen*,

wenn

wenn er dem Wiſſen alle Realität abſpricht. Die Realität, die hier gefunden wird, iſt immer ein bloſses Produkt der Einbildungskraft, und auf das Denken, wodurch jenes Produkt reflektirt, und wieder reflektirt wird, bezogen, ein bloſses Gedankending, dem zwar etwas Reales zum Grunde liegt, das aber durch das Anſchauen und Denken (durch Einbildungskraft, und Verſtand) ſeinen urſprünglichen Charakter verliert, und folglich nur unter der Form, die es durch das Anſchauen, und Denken erhält, erſcheinen kann. Man muſs ſich über Einbildungskraft, Verſtand, und Phantaſie bis zur *intellektuellen* Anſchauung (die von dem der Einbildungskraft eigenen Anſchauen himmelweit verſchieden iſt) erheben, und das Denken, allen Denkgeſetzen zuwider, darnach beſtimmen, um das *urſprüngliche* Reale rein zu erkennen, und von dem *abgeleiteten* Realen, das im gemeinen, und logiſchen Denken vorgefunden wird, beſtimmt zu unterſcheiden. Ein durch intellektuelle Anſchauung beſtimmtes Denken iſt das eigentliche philoſophiſche Denken. Iedes auf einem andern Wege entſtandene Denken iſt ein bloſses *Räſonniren*, dem immer der Stoff (die auf dem Gebiete der abgeleiteten Reflexion befindlichen Objekte — urſprünglich Ich, Nicht-Ich, Gottheit, als *Subſtanz*) gegeben ſeyn muſs, von deſſen *Realität an ſich* man ſchlechthin nichts wiſſen kann. Denn das Räſonniren ſetzt immer ſchon eine *gegebene* Prämiſſe als Anknüpfungspunkt bis ins Unendliche fort voraus; man kann folglich hier nie zum

ſchlecht-

schlechthin Absoluten kommen. Aber man kann sich über das blosse Räsonniren bis zur Urhandlung des menschlichen Geistes erheben, und dadurch die Täuschung des gemeinen und logischen Verstandesgebrauches aufheben.

§. 88.

Aber ist denn das, was der gemeine Menschensinn aussagt, in keiner Rücksicht wahr? Ist denn zwischen dem *realen* Denken, und dem *Dichten* kein Unterschied? Allerdings. Was der gemeine Menschensinn aussagt, ist zum ersten *durchaus* wahr, insofern er auf etwas Ur-Reales hindeutet; z. B. der Idee der Gottheit, die jeder Mensch in der Reflexion auf sich selbst finden muss, kommt an sich nothwendig Realität zu, aber nicht gerade *die* Realität, welche der gemeine Menschensinn durch ein an Einbildungskraft, und Phantasie gebundenes Denken bestimmt. Dem gemeinen Verstande ist nothwendig Gott *Urding*, *absolute Substanz*, *absolutes Seyn*. Aber diese Bestimmung ist noch *sinnlich*; sie ist ein blosses Produkt der Einbildungskraft, die zum Behufe der Reflexion, oder des Denkens alles *objektiv machet*, oder als ein Seyn hinstellt. Wenn daher Gott auch als das *reinste Seyn* bestimmt wird, so gehört er doch noch zur Sinnenwelt, die ein Produkt der Einbildungskraft ist, insofern ihr Wesen in einem Seyn bestehen soll. Alles das also, was der gemeine Verstand, durch Einbildungskraft geleitet, aus-

ausſagt, und beſtimmt, hat nur reale Gültigkeit in der Sphäre der Erſcheinungswelt; die höhere Realität, die dieſen abgeleiteten Realitäten zukommt, und die ſelbſt von dem gemeinen Verſtande, inſofern dieſer durch die Vernunft beſtimmt wird, vorausgeſetzt wird, iſt bloſs durch die Vernunft, inſofern ſie ſich unmittelbar ihrem weſentlichen Charakter nach anſchauet, zu finden, und zu beſtimmen. Das Ich iſt zwar, auch in ſeiner höchſten Potenz, noch nicht durchaus *reine* Vernunft, ſondern ein bloſses intelligentes Streben nach reiner Vernunſt; aber es muſs doch als ſolches das Weſen der reinen Vernunft in ſich finden, wenn es ſich auf den höchſten Standpunkt der *intellektuellen* Selbſtanſchauung, des reinen, ſich ſelbſt unmittelbar reflektirenden Strebens nach einem unbeſchränkten Handeln verſetzt. *Das* Anſchauen, das das Weſen der Einbildungskraft ausmacht, gehet von *innen* nach *auſsen*, und hängt von dem reinen, ſich ſelbſt reflektirenden Streben ins Unendliche, oder von der Vernunft ab. Die *intellektuelle* Selbſtanſchauung aber gehet von der Unendlichkeit in ſich ſelbſt zurück, und hängt von nichts mehr ab; ſie iſt die Vernunft ſelbſt, die ein Streben, und Anſchauen deſſelben Strebens in unzertrennlicher Verbindung iſt. Man kann nicht ſagen, daſs das Streben der Grund des intellektuellen Anſchauens ſey, oder daſſelbe hervorbringe. Denn das Streben wird ſchlechthin als intelligent geſetzt; alſo iſt Streben, und Anſchauen abſolut Eins. Das Streben iſt *anſchauend*, und das Anſchauen *ſtrebend*.

Aber

Aber dieses anschauende Streben ist der Grund der Einbildungskraft, als eines Anschauens, das das ursprüngliche Streben sammt allem dem, was darinn liegt, von *innen* nach *aussen* trägt, und zum Behuf der künftigen Reflexion, und des gesammten Denkens objektiv macht (zum Seyn umschaffet). Wie dieser Bestimmung ungeachtet dennoch ein wirklicher Unterschied zwischen dem *realen* Denken, und dem *blossen Dichten* (freyen Denken) sey, werden wir sogleich sehen.

§. 89.

Insofern nun ein *reflektirtes* Bewusstseyn des *absoluten* Bewusstseyns entstehen soll, so wäre folgendes System der Geisteshandlungen nothwendig zu setzen. Soll das *absolute* Bewusstseyn sich als ein *reflektirtes* in der Erscheinung darstellen, und sich selbst für sich selbst abspiegeln, oder ein *Denken* werden, so darf man nicht vom Denken, das immer eine abzuleitende Handlungsweise ist, oder von dem produktiven Anschauen der Einbildungskraft, sondern man muss von dem absoluten Bewusstseyn, als dem intelligenten Streben nach realer Absolutheit ausgehen. Es ist die Frage zu beantworten, *wie* (durch welchen Grund) das Denken, oder das reflektirende, und reflektirte Bewusstseyn möglich sey. Es wäre der offenbarste Zirkel, wenn man das Denken, das erst abgeleitet werden soll, als den Grund des Denkens selbst setzen wollte. Das Erste

also,

alſo, was als Grund des Denkens geſetzt werden muſs, iſt an ſich kein Denken (kein Reflektiren auf ein vorhandenes *Objekt*, als ſolches), ſondern es iſt das abſolute Bewuſstſeyn, das in ſich ſelbſt, als ein Handeln, zurückgehende Streben ins Unendliche, oder das, was man Vernunft im eigentlichſten Sinne nennen muſs. Die Vernunft macht ſich ſelbſt zur produktiven Einbildungskraft, welche die Vernunft als ein intelligentes Streben ſammt allem dem, was in demſelben liegt, aus ſich ſelbſt heraus trägt, und zum Behuf der folgenden Reflexion objektiv macht, weil die Reflexion ſchlechthin Objekte fodert. Dieſes Objektiv machen iſt das *transſcendentale* Anſchauen, und heiſst Einbildungskraft, die nicht *reflektirend*, ſondern *produktiv* (nach auſsen gehend) iſt; die daher nicht ſchon vorhandene Objekte anſchauet, ſondern durch das Anſchauen die Objekte macht, welche als denn die Reflexion, als vorhanden, vorfindet. Hier nimmt alſo das urſprüngliche Reale, das ein bloſses Handeln iſt, durch die Schöpferhand der Einbildungskraft die Form des *Objektes*, *Dinges* (*Seyns*) an, und verliert ſeinen urſprünglichen Charakter. Aber es muſs ſo ſeyn, wenn ein reflektirtes Bewuſstſeyn ſtatt haben ſoll. Denn die Reflexion muſs ſchlechthin etwas *fixirtes* haben, worauf ſie gehe. Es iſt nicht bloſs in Abſicht auf den Menſchen ſo; ſondern jedes beſchränkte Vernunftweſen muſs in der Reflexion ein Seyn auffaſſen. Die Geſetze des Denkens ſind ſchlechthin nothwendig und allgemein für alle *denkende Weſen*. *Kant* irret daher

ſehr,

ſehr, wenn er glaubt, daſs es beſchränkte (denkende) Vernunftweſen geben könne, denen andere Formen (Geſetze) des Anſchauens, und Denkens zukommen. Durch die Einbildungskraft wird für die Reflexion ein unendlicher Raum, und eine unendliche Zeit, die zugleich erfüllt ſind, producirt. Denn ſie trägt das Ich, als ein *intelligentes* Streben ins Unendliche aus ſich ſelbſt heraus, und verbreitet es in einen unendlichen Raum, der nur durch eine unendliche Zeit beſtimmbar iſt. Alles daher, was die folgende Reflexion vorfindet, muſs in Raum, und Zeit ſeyn. Inſofern das Ich in der von der Einbildungskraft abhängigen Reflexion unaufhörlich in ſich ſelbſt zurückkehrt, und die Objekte, die es auſser ſich findet, in ſich hineinträgt (zu Begriffen macht), wird das abſolute Ich, durch die Einbildungskraft objektiviſirt, als eine ins Unendliche fortlaufende Reihe von Gedanken, und Selbſtbeſtimmungen, oder als erfüllte Zeit, die unendlich zu werden ſtrebt, in der Reflexion vorgeſtellt. Dem Ich ſtehet der erfüllte, ebenfalls ins Unendliche ſich hinziehende Raum, oder die Körperwelt gegenüber. Die ganze Natur erſcheint in der Reflexion als eine unendliche Sphäre nach drey Dimenſionen, alſo als eine Sphäre, die keine bloſse Linie in die Länge gezogen, wie die Zeit, ſondern ein geſchloſſener Kreis iſt, deſſen Mittelpunkt als nach allen Richtungen ausgedehnet vorgeſtellt wird. Die Natur iſt das, was dem Ich entgegengeſetzt iſt. Sie iſt das, was den Raum erfüllt, ſo wie das Ich das

iſt, was die Zeit erfüllt. Aber beyde Reihen des Seyns, ſowohl des *idealen*, als des *realen* (des *Denkens*, und der Gegenſtände des Denkens) ſind ſich coordinirt, folglich nicht abſolut. Es muſs ein abſoluter Punkt geſetzt werden, aus dem dieſe beyden Reihen ausſtrömen, und an dem ſie hängen. Dieſer Punkt iſt die Gottheit, als das Princip, das ſich in ein unendliches Denken, und Ausdehnen verbreitet. Ieder mögliche Gedanke, jede beſtimmte Raumerfüllung iſt ein Accidenz der Gottheit. Das Denken, und die Ausdehnung in ihrer Unendlichkeit ſind die weſentlichen Attribute der Gottheit. Die Gottheit iſt alſo das, was unendlich an Raum, und Zeit iſt. Sie producirt den unendlichen Raum, inſofern ſie nach auſsen gehet, und ſich ins Unendliche nach allen Richtungen verbreitet. Sie producirt die unendliche Zeit, inſofern ſie zugleich in ſich ſelbſt zurückgehet, und den unendlichen Raum durch Denken beſtimmt. Das iſt der Gott, den die Einbildungskraft producirt, und der nothwendig in der Reflexion vorgefunden wird — der Gott des *Spinoza*. Wenn Gott durch bloſses, an die Einbildungskraft gebundenes Denken beſtimmt werden ſoll, und man dabey conſequent verfährt, ſo kann Gott nicht anders charakteriſirt werden, als ihn *Spinoza* charakteriſirt hat. Daher der feſte Glaube ſelbſt der meiſten Philoſophen, die nichts Höheres kennen, als das Denken, daſs Gott abſolute *intellektuelle Subſtanz* (unendliches *Denken*, und *Ausgedehntſeyn*) ſey. Daher das jämmerliche Geſchrey über Atheis-

mus

mus von Seiten der Theologen, und Philosophen, als *Fichte* behauptete, Gott sey schlechthin keine Substanz, weder *intellektuelle*, noch *materielle*. Wenn Gott als ein *Denkbares* gedacht werden soll, so kann er freylich nicht anders charakterisirt werden, denn als absolute, *intellektuelle Substanz*. Aber dann ist auch der *Spinozismus* unvermeidlich. Das Denken ist an die Einbildungskraft gebunden, und diese kann das schlechthin Uebersinnliche auf keine Art anders objektiv machen, als unter der Form der unendlichen Zeit, und des unendlichen Raumes. Gott erfüllt *alle* Zeit, und *allen* Raum. Beydes liegt in dem Begriffe einer *unendlichen*, *intellektuellen Substanz*.

§. 90.

Die Einbildungskraft ist zwar ein Produkt der Vernunft, aber nicht der *reine* Abdruck derselben, sondern nur ihr versinnlichter Charakter. Es ist die Bestimmung der Einbildungskraft, das eigentliche Reale, das ein Handeln ist, objektiv zu machen, und in ein Seyn umzuschaffen. Die Einbildungskraft macht sich in der Reflexion zum Verstande; sie wird dadurch *fixirt*, und gleichsam der ruhende Behälter der wirklichen Objekte, welche die Reflexion nothwendig vorfindet. Die Reflexion kann nichts davon wissen, dafs die Objekte, die sie vorfindet, als Objekte (nicht als das, was ihnen zum Grunde liegt) durch die Einbildungskraft hervorgebracht worden sind.

ſind. Es iſt daher ein Gefühl des Zwanges vorhanden, nach welchem man die Objekte gerade ſo auffaſſen muſs, als wie ſie gegeben ſind. Inſofern ſich das Denken nach dieſem Gefühle des Zwanges richtet, und dadurch beſtimmt wird, iſt es ein *gebundenes*, *reales* Denken, dem das *freye* Denken (das Dichten) gegenüber ſtehet. Das reale Denken hängt alſo ganz von den Produkten der Einbildungskraft ab, und es wird demſelben gerade aus dem Grunde Realität zugeſchrieben, weil man ſich bewuſst iſt, man habe ſchlechthin nichts *producirt*, ſondern bloſs das Gegebene *rein aufgefaſſet*; ſtatt daſs man jenem Denken nur *ideale* Realität (ein bloſses Bewuſstſeyn des Gedachten, als ſolchen), nicht aber eine *wirkliche* Realität, die noch neben dem bloſsen Denken ſtatt haben ſoll, zuſchreibt, von dem man weiſs, daſs man die Objekte nicht *rein aufgefaſst*, ſondern *frey producirt* habe. Man kann ſich des realen Denkens nur inſofern bewuſst werden, als man es dem *idealen* Denken (dem Dichten) entgegenſetzt, und darauf beziehet. Das reale Denken liegt alſo zwiſchen der *produktiven*, und *reproduktiven* Einbildungskraft (dem Dichtungsvermögen) in der Mitte: Die *produktive* Einbildungskraft iſt das wahre unmittelbare Organon des Verſtandes, ſie producirt alle die Realität, die durch die Reflexion auf ſeinem Gebiete ſichtbar wird, und daſelbſt, als der Welt der Erſcheinungen einzig gültig iſt. Aber ſie benimmt ihm auch alle Selbſtthätigkeit, inſofern er nur die hier gültige Wahrheit ſehen ſoll; ja er ſieht

nur durch die Brille der Einbildungskraft die Geschöpfe derselben. Alle Thätigkeit, die dem Verstande eigen zu seyn scheint, kommt ihm nur theils durch die Einbildungskraft, theils durch die Vernunft zu, welche die Produkte der Einbildungskraft durch den Gegensatz dessen, was an sich seyn soll, bestimmt. Die Einbildungskraft macht den Verstand zum Sklaven, und Bettler; sie macht ihn einzig abhängig von ihrer Gnade, und Schöpferkraft, und läſst ihm keine andere Funktion über, als die des *reinen* Empfangens, und Auffassens. Aber die Phantasie macht den Verstand wieder frey. Entbunden von den Fesseln der Knechtschaft, wodurch er bloſs an die *wirkliche* Welt, die dem menschlichen Geist auf keine Art genüget, und an die Objekte, welche die Reflexion vorfindet, fixirt ist, siehet er nun eine neue Schöpfung aus der Hand der Freyheit hervorgehen. Er wird selbst Phantasie, deren Wesen in einem freyen Denken bestehet.

Er ist zwar auch, als Dichtungsvermögen betrachtet, noch insofern an die Einbildungskraft gebunden, als er den Objekten, die er frey producirt, die Umrisse von Zeit und Raum, als die ursprünglichen Schemata für alle möglichen Objekte geben, und die Farben, wodurch er ihr Colorit bestimmt, aus dem unerschöpflichen Magazin des Afficirtseyns nehmen muſs. Aber er ist nicht gebunden weder an eine *bestimmte* Zeit, noch einen *bestimmten* Raum; er kann beydes selbst bestimmen: noch an die Synthesis

thesis eines *bestimmten* Afficirtseyns. Er kann aus der Unendlichkeit die ursprünglichen Umrisse für alle Objekte, Zeit, Raum, und dann die Mischung der Farben, die er seinen frey zu producirenden Objekten geben will, gleichsam herausgreifen, wie er will. In der Reflexion auf diese neue Schöpfung erblickt er nun eine Sinnenwelt, nicht wie sie *wirklich ist*, sondern wie sie für beschränkte Vernunftwesen *seyn soll*. Daher das lebendige Interesse, das der menschliche Geist an den reinen Ausgüssen der Phantasie nimmt. Die Welt des Dichtungsvermögens ist die mit lauter Produkten der Freyheit ausgestattete Welt, gegründet auf dem Boden der Sinnlichkeit, insofern die Phantasie an Zeit, und Raum, und an das Afficirtseyn überhaupt gebunden ist. So gewiss jeder Mensch etwas *Reales denkt*, und *erkennet*, so gewiss *dichtet* er. Denn er kann sich des *realen*, *gebundenen* Denkens nur bewusst werden durch den Gegensatz des *freyen*, *ungebundenen* Denkens, von dem man weiss, dass es blosse Ideale aufstellt, die in der wirklichen Welt *nicht statt haben*, aber doch *seyn sollen*. Nur durch das Dichtungsvermögen kann man in theoretischer, und praktischer Hinsicht fortschreiten. Unzufrieden mit dem Anblicke des Wirklichen, dessen, was er selbst ist, und was ausser ihm ist, stellt sich der Mensch durch Zweckbegriffe lauter Ideale auf, die er zu realisiren strebt. Hat er sie nun wirklich realisirt, so fallen sie in die Sphäre des Wirklichen, die ihm missfällt, und er sieht sich gedrungen, neue Ideale aufzustellen, oder aufs neue

zu dichten, und durch die Erreichung der in der Ferne aufgeſtellten Ideale das *Dichten* in *reales Denken* zu verwandeln. Es iſt der beſtändige Kreislauf des menſchlichen Geiſtes von dem Realen zum Idealen, und von dem Idealen zum Realen. Unzufrieden mit dem Wirklichen ſucht er daſſelbe zu *idealiſiren*, d. h. zu beſtimmen, wie es *ſeyn ſoll*, und aus den Trümmern der wirklichen Welt, die er durch freyes Denken zerſtöret, eine neue Welt nach Willkür *idealiter* zu produciren, eine Welt, die für ihn unendlich mehr Reize hat, als die wirkliche. Anfangs erquickt er ſich zwar bloſs mit dem reinen Genuſs, den ihm der Anblick ſeiner idealen Schöpfung von ferne her gewährt. Aber bald wird er dieſes geiſtigen Schauens müde, und unzufrieden mit dem bloſsen Ideale, das ihm von ferne entgegenſtrahlet, ſucht er es zu *realiſiren*, und in ſeine Sphäre der Wirklichkeit zu verſetzen, wo es zwar in dem erſten Momente entzückt, aber nach und nach ſeine Zauberreize immer mehr verliert, und endlich gar ſchaal, und eckelhaft wird. Mit der erſten, noch leiſen Anregung des Gefühles der Unzufriedenheit geht der menſchliche Geiſt auf ein neues Idealiſiren aus, und ſo gehet es ins Unendliche fort. So wird er immer zu neuer Thätigkeit aus dem Schooſe der Ruhe fortgeriſſen, und ſo hat die Perfektibilität jedes einzelnen Menſchen, und des ganzen Geſchlechtes keine Gränzen. Nur die Unendlichkeit reicht hin, daſs der Menſch durch ſich ſelbſt, als immer idealiſirendes Weſen, das wird, was er ſich ſelbſt anmuthet,

thet, zu werden. Aus dem Dichtungsvermögen ſtrömten alle wohlthätigen Reformen des Menſchengeſchlechtes, und jeder verbeſſerte Zuſtand des einzelnen Menſchen.

§. 91.

Die höchſte Potenz des Verſtandes iſt das Dichtungsvermögen, oder das freye Denken. Ohne dieſes würde man ſich nie des gebundenen, realen Denkens bewuſst werden können. Aber auch mit dem freyen Denken iſt das reflexe Bewuſstſeyn noch nicht geſchloſſen. Man wird ſich des realen Denkens durch das ideale, und des idealen durch das reale bewuſst. Dies iſt ein Zirkel, wodurch nichts begründet wird. Weder das erſte, noch das zweyte Denken iſt abſolut, und ſelbſtſtändig. Auch das freyeſte Denken iſt noch beſchränkt, und wenigſtens *überhaupt* an Zeit, und Raum, und an das Afficirtſeyn gebunden, ob es gleich ſowohl die urſprünglichen Umriſſe der Objekte (Zeit, und Raum), als auch das Colorit derſelben (das Afficirtſeyn, wodurch Zeit und Raum erfüllt wird) nach Willkür modificiren kann. Iedes Denken, man mag es ſo rein, und frey ſetzen, als man will, iſt noch ein *beſchränktes* Handeln, beſchränkt durch Zeit und Raum, und ein Afficirtſeyn *überhaupt*. Daher darf auch die Gottheit ſchlechthin nicht, als ein *Denken*, charakteriſirt werden, wie *Bardili* thut. Es iſt durchaus kein Denken denkbar, als ein *reales*, an ſchon vorhan-

handene Objekte gebundenes, und als ein *ideales* Denken. Dieses letztere ist zwar insofern frey, als es an keine vorhandenen Objekte gebunden ist; aber es ist doch gebunden an die ursprüngliche Form der Objekte, die in Zeit, und Raum, und der Empfindbarkeit überhaupt bestehet. Diese Form ist die reine Stoffheit, deren auch das freyeste Denken zu seinen Produkten bedarf. Ein *denkender* Gott also ist nichts, als ein beschränktes Ich, dessen Absolutheit bloss in einem *Streben* nach *realer* Absolutheit bestehet, und eben darum noch nicht durchaus absolut ist. Da nun das Denken in keiner möglichen Rücksicht ein absolutes Handeln ist, so muss es von Gott durchaus entfernt werden. Gott muss als das absolute reine Bewusstseyn, aus dem selbst das noch so reine Streben, das in Absicht auf das Ich statt hat, gänzlich auszuschliessen ist. Ein so reines Bewusstseyn ist freylich *schlechthin undenkbar*, und *unbegreiflich*; aber es soll nicht als *denkbar* gedacht werden; es wird *absolut gesetzt*. Es ist daher schlechthin möglich, schlechthin wirklich, und schlechthin nothwendig, welches *hier* lauter identische Ausdrücke sind. Nur ein *denkbares* Bewusstseyn, das eben darum in gewisser Rücksicht beschränkt ist, bedarf des Denkens und ein solches Bewusstseyn ist das Ich. Das Denken ist die nothwendige Krücke für beschränkte Vernunftwesen. Das Ich fühlet diese Abhängigkeit, und strebt daher, die Krücke wegzuwerfen, und in ein *ganz reines* Selbstbewusstseyn überzugehen. Dieses Streben gehet also auf die

Ver-

Vernichtung alles Denkens, sowohl des *realen*, als *idealen*, als eines *beschränkten*, an Einbildungskraft gebundenen Handelns, aus. Und *dieses Streben nach schlechthin reiner Vernunft*, die des Denkens nicht mehr bedarf, und nur *rein intellektuelle* Selbstanschauung ist, ist *die für uns denkbare* Vernunft, das *wirkliche* Ich in seiner höchsten Potenz, insofern es Ich seyn, und bleiben soll. Nur durch dieses Streben nach einem schlechthin reinen, und von allem Einflusse der Einbildungskraft freyen Selbstbewusstseyn, das weder ein reales, noch ideales *Denken*, sondern unmittelbare, intellektuelle Selbstanschauung ist, wird es möglich, dass wir uns des Anschauens durch die Einbildungskraft, des Reflektirens auf die Produkte des Anschauens, und dann endlich des realen, und idealen Denkens in allen seinen Funktionen, nämlich im Begreifen, Urtheilen, und Schliessen, bewusst werden können.

In praktischer Rücksicht gehet jenes Streben aus auf die Vernichtung alles Gefühles, selbst des absoluten Gefühles, unter welchem Charakter die Freyheit einzig *denkbar* ist (die *denkbare* Freyheit ist nämlich ein Gefühl, das sich selbst, und alle untergeordneten Gefühle bestimmt, und insofern zugleich an Gefühle gebunden, und über Gefühle erhaben), und auf die Vernichtung alles Afficirtseyns, alles Empfindens, das sich auf etwas ausser uns beziehet. Statt des absoluten Gefühles, das alle Gefühle und Empfindungen bestimmt, oder statt der durch Natur-

turnothwendigkeit beſchränkten Freyheit, ſoll abſoluter, ſchlechthin durch kein Gefühl beſchränkter (allmächtiger, und heiliger) Wille, bey dem Bewuſstſeyn, Wollen, und Handeln zuſammenfallt, eintreten.

§. 92.

So iſt das ganze Bewuſstſeyn für das Ich beſchloſſen; ſo iſt reflektirtes Bewuſstſeyn möglich, indem man wieder auf dem Punkt zurück kommt, von dem man ausgegangen war. Der Punkt, von dem wir ausgiengen, iſt das Ich, als ein *intelligentes* Streben nach *realer*, *ſchlechthin abſoluter* Schrankenloſigkeit des Handelns. Dieſes intelligente Streben iſt abſolutes Bewuſstſeyn, inſofern es darauf ausgehet, ſchlechthin abſolut, und rein von allem Gegenſtreben zu werden, und die Kraft hat, das Anſchauen, und Denken ſelbſt durch ſich ſelbſt zu produciren, um vermittelſt dieſer beyden Handlungsweiſen ſich ſelbſt zu reflektiren. Es iſt ſeine Beſtimmung, ſich zu verdoppeln, und auf ſolche Art ein Bewuſstſeyn von ſich ſelbſt zu erhalten. Es ſoll nämlich ein abſolutes Bewuſstſeyn von dem abſoluten Bewuſstſeyn entſtehen; das kann nur geſchehen *durch* das abſolute Bewuſstſeyn, als *Grund* ſeiner ſelbſt ohne alle Einwirkung eines fremden Princips, und *vermittelſt* zweyer Handlungsweiſen, als *Bedingungen*, nämlich des Anſchauens, und Denkens, die das abſolute Bewuſstſeyn ſelbſt hervorbringt.

Weder

Weder das Anſchauen, noch Denken iſt *Zweck*, ſondern nur *Mittel* zum Zweck, der kein anderer iſt, als das Zurückgehen der urſprünglichen intelligenten Thätigkeit zu ſich ſelbſt. Das abſolute Bewuſstſeyn muſs durch das Gebiet der Sinnlichkeit, welches in Anſchauen, und Denken zerfällt, hindurch gehen, um ſich *für ſich ſelbſt* reflektiren zu können, und zu ſich ſelbſt zurück zu kommen. Das geſchloſſene Bewuſstſeyn beſtehet alſo aus drey Gliedern, wenn man bloſs auf die Hauptbeſtandtheile, und nicht auf die Nebenglieder, in welche jene wieder zerfallen, reflektirt. Der *abſolute* Ring, der ſich durch ſeine eigne Schwerkraft ſelbſt hält, iſt das abſolute Bewuſstſeyn, ſo, wie wir es bisher beſchrieben haben, deſſen Beſtimmung iſt, ſich ſelbſt für ſich ſelbſt, und durch ſich ſelbſt zu reflektiren, und folglich auf denſelben Punkt wieder zurückzukommen, von dem es ausgehet. Die *Bedingungen*, vermittelſt welcher es dieſen Zweck erreichen kann, ſind das Anſchauen, und Denken, als die Mittelglieder, die es ſelbſt hervorbringt. Das abſolute Bewuſstſeyn kann ſich nicht ſelbſt *für ſich ſelbſt* reflektiren, oder es kann kein Bewuſstſeyn von ſich ſelbſt, als abſolutem Bewuſstſeyn erhalten, als unter der *Bedingung*, daſs es das Anſchauen producirt (ſich zur produktiven Einbildungskraft macht). Es kannn ſich aber des Anſchauens, nicht einmal als eines Produktes, vielweniger als eines ſelbſtthätigen Handelns, bewuſst werden, als unter der Bedingung, daſs es das Denken (ſowohl das *reale*, *gebundene*, als das *ideale*,

freye

freye Denken, welches beydes in ein Begreifen, Urtheilen, und Schliefsen zerfällt) producirt (sich zum Verstande macht). Es kann endlich sich in keiner Rücksicht des Denkens bewufst werden, als unter der Bedingung, dafs es strebt, aus jedem Zustande der Beschränktheit, folglich auch aus der Sphäre des Denkens überhaupt (sowohl des *realen*, als des *idealen*). als eines beschränkten Handelns, das entweder an schon vorhandene (durch die produktive Einbildungskraft gesetzte) Objekte, oder wenigstens an die ursprünglichen Formen der Objektivität überhaupt (an Zeit, und Raum, und Afficirtseyn) gebunden ist, herauszutreten, und (in subjektiver Rücksicht) in reines Selbstbewufstseyn, oder (in objektiver) in reinen, von allem Gefühle (Streben) unabhängigen, schlechthin absoluten Willen überzutreten, oder das zu werden, was man durch die Idee der Gottheit setzt. Dieses intelligente Streben nach realer Absolutheit, mit dem das Bewufstseyn endet, war eben der Punkt, von dem dasselbe ausgieng.

Man vergesse ja nicht, dafs bey dem absolut letzten Gliede, welches eben das absolute Bewufstseyn ist, das diese Sphäre beschreibt, wider alle Gesetze des Denkens *Grund*, und *Bedingung* zusammenfällt; ferner dafs das *absolute* Bewufstseyn, das sich selbst vermittelst des Anschauens, und Denkens zu reflektiren strebt, und das *reflektirte*, folglich das, was *producirt*, und was *producirt wird*, *Ursache*, und *Bewirktes*, *Substanz*, und *Accidenz*

schlecht-

ſchlechthin Eins iſt. Nur ſo iſt das Bewuſstſeyn ſelbſtſtändig, nur durch ſich, und für ſich beſchloſſen, ohne daſs ihm etwas anderes gegeben wird, als was es ſich ſelbſt giebt. Man bemerke endlich vorzüglich, daſs das Bewuſstſeyn, von dem hier die Rede iſt, nämlich das, was das Weſen eines *Ich* (eines beſchränkten Vernunftweſens) conſtituirt, ein *bloſses Streben* nach realer Abſolutheit iſt, und in ſich ſelbſt, als ein ſolches Streben, zurückläuft, ohne daſs es je das Ziel, alles Streben zu vernichten, und in ſchlechthin abſolutes Handeln zu verwandeln, erreichen kann. Das Ich iſt alſo, nach dieſer Grundbeſtimmung, ein ewiger Kreislauf des intelligenten Strebens vermittelſt des Anſchauens, und Denkens in ſich ſelbſt zurück. Iſt es *nur ein Streben*, ſo muſs es ſich ein anderes Streben, mit dem es im Kampfe liegt, entgegenſetzen, und dann zugleich ein ſchlechthin abſolutes Handeln, wodurch jene beyden Reihen des Strebens, die einander coordinirt ſind, erſt denkbar werden, als das ſchlechthin Ueberſinnliche *abſolut ſetzen*, das zwar auf keine Art *denkbar* (begreiflich), aber doch *ſchlechthin nothwendig* iſt. Das Streben und Gegenſtreben iſt zwar ſchon unmittelbar durch das Ich verbunden, inſofern es ein Streben iſt, das darauf ausgehet, alles Streben aufzuheben. Aber man kann doch hier nicht ſtehen bleiben, ſondern man muſs noch ein ſchlechthin überſinnliches Prinzip, das folglich kein Streben iſt, wie das Ich, ſetzen. Dieſes ſchlechthin Ueberſinnliche iſt die Gottheit, die, wenn ſie richtig gedacht werden ſoll, allen

allen Gesetzen des Denkens zuwider gedacht werden muss, eine Foderung der Vernunft, die nie ganz erfüllt werden kann. Denn wenn man auch Gott noch so rein denken will, so kann man es doch nicht vermeiden, von aller subjektiven, und objektiven Ansicht zu abstrahiren, und ihn als absolute Einheit zu denken. Auch in dem reinsten Denken zerfällt uns Gott in zwey Hauptbestandtheile, nämlich (subjektiv) in *reines Selbstbewusstseyn*, und (objektiv) in *reines Wollen*; der Träger von beyden ist Gott als absolute Substanz. Nach den Gesetzen des Denkens müssen wir nothwendig Gott als eine *Dreyheit* (Trinität) ansehen. (Das ist der einzige Grund der Trinitätslehre der Theologen). Insofern Gott nach den Gesetzen des Denkens gedacht wird, wird er nothwendig gedacht als *sich selbst*, und *durch sich selbst* hervorbringend (Vater, Sohn, und Geist). In der Selbstproduktion verdoppelt er sich (Vater, und Sohn); aber das Producirende, und das Produkt soll nur als schlechthin Eins (Geist) angesehen werden. Die Dreyheit in Gott ist eine blosse *Erscheinung*, durch das Denken, bewirkt. Wir sind schlechthin unfähig, das absolute Eine, *als solches*, zu denken, auch wenn wir auf dem höchsten Standpunkt der Philosophie die Foderung der Vernunft bestimmt kennen, in das schlechthin Absolute keine Mannigfaltigkeit hinein zu tragen. Es ist für uns nichts da, als das Gesetz, bey dem Denken des Uebersinnlichen von aller Mannigfaltigkeit (z. B. von dem Subjektiven, und Objektiven, und dem Grund von beyden), an

welche

welche der Verſtand gebunden iſt, zu abſtrahiren — ein Geſetz, das wir nie in ſeiner ganzen Reinheit erfüllen können. Wir können es nur *negativ* erfüllen, inſofern wir das Mannigfaltige auf dem Gebiete des Ueberſinnlichen als eine bloſse *Erſcheinung*, hervorgebracht durch Einbildungskraft, und Verſtand, beſtimmen, und *abſolut ſetzen*, daſs es hier nicht ſo ſeyn ſoll. Dieſes *abſolute Setzen* iſt kein Denken; denn es gehet darauf aus, alles Denken, als ein bloſses *Verbinden* des Mannigfaltigen, folglich als ein beſchränktes Handeln, aufzuheben, und ein Bewuſstſeyn hervorzubringen, das nur *abſolute Einheit* ohne *alle Vermittelung* des Mannigfaltigen, folglich kein Denken, ſeyn ſoll. Gerade durch dieſes *Streben* nach abſoluter Einheit des Bewuſstſeyns unterſcheiden wir den *Verſtand* in allen Funktionen des gebundenen, und freyen Denkens von der *Vernunft*, wodurch das Bewuſstſeyn beſchloſſen wird, indem wir wieder auf den Punkt zurückkommen, von dem wir ausgegangen ſind.

§. 93.

Das Ich iſt in ſeinem Anfangs- und Endpunkte ein intelligentes *Streben* nach abſoluter Einheit, nach einem Handeln ſchlechthin, das nicht mehr mit einem Gegenſtreben im Kampfe liegen ſoll. Dieſes urſprüngliche Streben, von dem es ausgehet, und zu dem es in einem geſchloſſenen Kreiſe immer wieder zurückkehret, hat es nicht gemacht; denn es

iſt

ist dieses Streben selbst. Eben so wenig hat es das ursprüngliche Gegenstreben, das ihm in der Reflexion als die Objektenwelt erscheint, gemacht. Dieses Streben, und Gegenstreben, als ein *ursprüngliches Handeln* gedacht, ist das *Grundreale*, von dem das Ich ausgehet, *insofern es denkbar* ist. Sobald es nicht mehr *denkbar* wäre, würde es kein *Streben* mehr seyn, sondern ein *Handeln schlechthin*. In dem Streben liegt schon das Gegenstreben. Das Streben ist das Ich selbst. So wie es sich findet (durch die Reflexion), muss es auch das Gegenstreben finden. Es muss zwar beydes nicht gerade *zuerst* als Streben, das immer ein Handeln ist, finden; dies geschiehet nur in der philosophischen Reflexion, die sich auf das ursprüngliche Handeln des menschlichen Geistes zurückversetzt. Aber es muss doch beydes in dem gemeinen Bewusstseyn als *Produkt*, als *intellektuelle*, und *materielle* Substanz, als Ich, und Nicht-Ich finden. Insofern daher das Ich, und Nicht-Ich in der philosophischen Reflexion als ein *ursprüngliches* Handeln gesetzt wird, wird das Handeln gesetzt als ursprüngliche Realität, die weder durch das Ich, noch das Nicht-Ich producirt worden ist. Es wird vom Handeln ausgegangen, als Princip jedes Produktes; folglich kann es nicht selbst Produkt seyn. Aber das Ich producirt das Anschauen, und Denken sammt allem dem, was die Reflexion wahrnimmt. Weder das Anschauen, noch Denken ist ein ursprüngliches Handeln, sondern vielmehr ein Produkt des letzteren. Folglich ist auch alles

das

das Produkt des Ich, was die Reflexion in dem Anschauen, und Denken als etwas *fixirtes* (als *Nicht-handeln*), oder als ein *Seyn* vorfindet. Insofern also das Ich, und Nicht-Ich (das ganze Universum) dem Reflektirenden als etwas *fixirtes*, als ein *Seyn* vorschwebt, ist beydes ein Produkt des absoluten Ich vermittelst des Anschauens, und Denkens. Eben so ist auch die Gottheit, insofern sie als *Substanz* gedacht wird, ein Produkt des Ich. Aber was dem Seyn, das immer, wenn es auch als schlechthin absolut gesetzt wird, eine blosse Erscheinung ist, zum Grunde liegt — das ursprüngliche Handeln nämlich, dessen Wiederschein in der Reflexion das Seyn ist — das hat das Ich in keinem Falle gemacht. Das ursprüngliche Handeln, als solches, ist das eigentliche Reale; das Seyn ist nur das Produkt der Einbildungskraft zum Behufe der Reflexion, in welcher sich das ursprüngliche Reale in einem verkehrten Schattenrisse abspiegelt. Wenn also von dem Ich behauptet wird, dass es alle Realität aus sich selbst producire, so kann nur die Rede seyn von abgeleiteten Realitäten, von den Formen, die das eigentliche Reale durch das Anschauen, und Denken annimmt.

Man gehe doch einmal in den Geist dieses wichtigen Unterschiedes zwischen ursprünglicher Realität (ursprünglichem *Handeln*), und abgeleiteter (*Seyn*, das ein Produkt des ursprünglichen Handelns vermittelst der Einbildungskraft ist) ein; dann wird man aufhören, die Transscendental - Philosophie des

grö-

gröſsten, und handgreiflichſten Unſinnes zu beſchuldigen, der in der Behauptung beſtehet, daſs das Ich alle eigentliche (urſprüngliche) Realität ſchaffe; man wird den Aufwand von Spott, den man im vollen Maaſse über die Transſcendental-Philoſophie ausgieſset, ſparen, und einſehen, daſs man dadurch nur ſich ſelbſt, keinesweges aber dieſe einzig wahre Philoſophie, brandmarke. Diejenigen (vorgeblichen) Transſcendental-Philoſophen, die einen ſolchen Unſinn im Ernſte behauptet haben, verdienen wohl die Geiſel der derbſten Satyre. Aber nie iſt es *Fichte*, oder *Schelling* eingefallen, einen ſolchen Unſinn, als den Grund aller Wahrheit, aufzuſtellen. Was ſie durch das Ich ſchaffen laſſen, ſind bloſse Gedankendinge — Begriffe, die das Ich zu Objekten, und Objekte, die es in Begriffe verwandelt, kurz das *ſubjektive*, und *objektive Seyn*. Aber beyde erklären das Seyn, es ſey ein ſubjektives (ein Denken), oder ein objektives (ein Gedachtes) als eine Erſcheinung, deren nächſter Grund die Einbildungskraft iſt, die zum Behufe der Reflexion das eigentliche Reale *objektiv machet*, ſo daſs das Denken immer ein Seyn vorfindet, wodurch für eine neue Reflexion zwey Reihen des Seyns, nämlich des *denkenden* und *gedachten*, *geiſtigen*, und *materiellen* Seyns, entſtehen. Da nun jedes Ding, es ſey ein beſtimmtes Ding, oder Ding an ſich, ein Seyn iſt, ſo behaupten ſie mit Recht, daſs die ganze ſinnliche, und überſinnliche Welt, inſofern beyde ein Inbegriff von *Dingen*, oder *Subſtanzen* ſind, ein Produkt des abſoluten Ich (ver-

mittelſt

mittelſt der Einbildungskraft, die das Seyn für das Denken einzig ſchaffet) ſey. Aber keiner von dieſen Reformatoren der Philoſophie behauptet, daſs das eigentliche Reale, das *urſprüngliche* Handeln, ein Produkt des Ich ſey. Beyde behaupten, daſs unſer Wiſſen, inſofern es ſich auf Objekte, *als ſolche*, es ſey nun die Rede von Ich, Nicht-Ich, oder Gott, beziehe, durchaus keine *reale*, ſondern nur *ideale* Gültigkeit habe, indem jedes Objekt (Ding, Seyn) ein Produkt unſerer Einbildungskraft zum Behuf der Reflexion ſey, daſs folglich gerade das, was man bisher für das eigentliche Reale in unſerm Wiſſen gehalten hat, eine bloſse *Erſcheinung*, und *an ſich* ſchlechthin Nichts ſey, und daher nur in der Welt der Erſcheinungen Gültigkeit habe. Obgleich aber das ganze Reich der Dinge, *als ſolcher*, die Gottheit, als *Urding* (*Ens* realiſſimum) mit eingerechnet, nach der Behauptung *Fichte's*, und *Schellings*, ein bloſses Produkt unſerer Idealität (des Anſchauens, und Denkens) iſt, ſo wird darum das eigentliche Reale (das urſprüngliche Handeln) doch nicht geläugnet, ſondern auf eine einzig mögliche Art in der Transſcendental-Philoſophie vor allem Zweifel für immer ſicher geſtellt. Denn es wird bis zur höchſten Evidenz gezeigt, daſs kein *ideales* Produkt möglich ſey ohne urſprüngliche Realität; daſs folglich unſer Wiſſen bloſs abſolute Gültigkeit habe, inſofern es ſich unmittelbar auf das urſprüngliche Reale (das Handeln) beziehe; und daſs nur hier Idealität, und Realität, die ſonſt nie vereinigt werden können, ſondern in

 zwey

zwey Welten liegen, zwischen denen es keine Brücke, und keinen Uebergang giebt, absolut Eins sey. Hier ist das *Wissen* absolut *real*, und das *Reale* absolut *wissend*. Denn das eigentliche Reale ist ein Handeln, das sich selbst anschauet, folglich unmittelbar, oder schlechthin von sich weiss. Die Natur, als ein nicht anschauendes Handeln gesetzt, ist blosse Erscheinung. Das, was derselben, als Erscheinung zum Grunde liegt, ist Uebernatur, ein Handeln schlechthin, das intelligent ist, — Gott. Handeln, und Anschauen (Zurückgehen des Handelns in sich selbst, absolutes Selbstreflektiren des Handelns) ist unzertrennlich vereinigt. Dieses *anschauende* Handeln, und *handelnde* Anschauen sammt allem dem, was darinn liegt, schaffet das Ich nicht; denn es ist das Ich selbst, insofern es ein Streben ist. So ist das Ich, als solches, jedem fremden Einflusse verschlossen; stehet nur mit sich selbst in Wechselwirkung; und findet bloss durch intellektuelle Selbstanschauung alles in sich selbst, was in der Reflexion als ausser dem Ich existirend vorgefunden wird. Das *wirkliche* Ich, so wie es in Ewigkeit seyn, und bleiben wird, ist nicht die absolute Totalität des Realen; aber es findet alles Reale in sich, insofern es ursprünglich strebt, absolute Totalität des Realen zu werden.

§. 94.

§. 94.

Der einzige Grund, warum die Transſcendental-Philoſophie von keinem Seyn, als dem urſprünglichen Charakter der Realität, ausgehet, iſt die bis zur höchſten Evidenz geſteigerte Einſicht, daſs man ſich auf dieſem Wege in lauter, ſchlechthin unauflösliche Widerſprüche verwickele, und folglich alle Realität verliere. Wird das Denken durch ein abſolutes Seyn beſtimmt, wie kann ich je wiſſen, ob ſich das Seyn in meinem Denken *rein*, ſo wie es an ſich iſt, abſpiegele, und daſs folglich nicht alles vorgebliche Wiſſen mich täuſche? Wie kann mit dieſem abſoluten Beſtimmtſeyn des Denkens durch ein unabhängig von demſelben exiſtirendes Objekt Freyheit in theoretiſcher, und praktiſcher Rückſicht beſtehen? Wie läſst ſich das Dichtungsvermögen begreifen, das ſich mit abſoluter Freyheit von der *wirklichen* Objektenwelt losreiſst, und eine *ideale* ſchaffet; das ſich durchaus nicht beſtimmen läſst durch das, *was iſt*, ſondern das das Wirkliche *umſchaffet*, und beſtimmt, wie es *ſeyn ſoll?* Wie iſt die Idee des *ſchlechthin Ueberſinnlichen* möglich, das weder mit der *realen*, noch *idealen*, (durch das Dichtungsvermögen entſtandenen) Objektenwelt das Geringſte gemein hat, weil hier auch von Raum und Zeit, und allem Afficirtſeyn — Beſtimmungen, an die auch das Dichtungsvermögen noch gebunden iſt — abſtrahirt werden muſs? Man denke ſich z. B. die Gottheit, und abſtrahire nicht zugleich von Zeit, und Raum,

und allem Afficirtſeyn, als Beſtimmungen, die auf Gott durchaus nicht paſſen, ſo wird man einen unendlichen Götzen erhalten, unendlich an Zeit und Raum (Gedanken, und Ausdehnung), und mit allen Affekten des Menſchen ausgerüſtet. Wenn ich nun die Idee der Gottheit bloſs aus mir ſchöpfen muſs, wie kann man denn ſagen, daſs hier mein Denken durch irgend etwas Objektives (ein auſser mir liegendes Seyn) beſtimmt werde? Ich kann auch nicht behaupten, daſs dieſe Idee, die mir durchaus nicht durch etwas auſser mir gegeben werden kann, durch mein Denken, als ſolches, hervorgebracht werde, da auch mein Denken auf der höchſten Stufe der Freyheit (als Dichtungsvermögen) noch ſchlechthin an Raum, und Zeit, und ein Afficirtſeyn überhaupt, als den Urmaterialien gebunden iſt, woraus ich im Dichten meine ideale Welt mache. Alſo die Idee der Gottheit kommt mir weder durch ein Objekt auſser mir, noch durch das *denkende* Subjekt, das ich ſelbſt bin; ihre Urquelle muſs alſo höher liegen, als alles objektive Seyn, und ſelbſt als alles Denken. Und endlich wie iſt denn das Denken ſelbſt möglich, wenn das Ur-Reale ein abſolutes Seyn iſt, wodurch das Denken beſtimmt werden ſoll? Das Denken iſt doch nicht das reale Seyn, und dieſes nicht das Denken. Beydes iſt ſich vielmehr abſolut entgegengeſetzt, ſo daſs das Seyn nie zum Denken, und das Denken nie zum Seyn werden kann. Wie kann aus einem Princip hervorgehen, was ihm an ſich abſolut entgegengeſetzt iſt, und was folglich nicht urſprüng-

lich

lich in ihm liegen kann? Man reflektire doch einmal ernstlich über alle diese Fragen, und dann urtheile man unbefangen über den Werth, oder Unwerth der Transscendental-Philosophie. Wenigstens wird man bedenklich werden müssen in Absicht auf alle bisherige Philosophie; man wird die Nothwendigkeit einsehen lernen, dass schlechthin ein anderer Weg eingeschlagen werden müsse, wenn uns durch die Spekulation nicht die Realität alles dessen, woran die Würde, das Interesse, und die Ruhe des Menschen einzig hängt, verlohren gehen, oder wenigstens unsicher, und schwankend werden soll. Man wird folglich auch mit den lächerlichen Ausbrüchen des Hohngelächters, und Spottes zurückhalten, wodurch man die Transscendental-Philosophie zu brandmarken strebt, im Grunde aber nur sich selbst brandmarkt. — Aus demselben Grunde, als man von keinem Seyn ausgehen kann, kann man auch nicht vom Denken, als der Urhandlung des menschlichen Geistes ausgehen, weil dem Denken immer ein von demselben unabhängiges Seyn vorschwebt, und folglich dieselben Widersprüche eintreten. Die Tendenz der Transscendental-Philosophie zwecket also einzig dahin ab, das eigentliche Reale, das immer ein Handeln, kein Seyn, ist, vor allem Zweifel für die ganze Ewigkeit sicher zu stellen, einen absoluten Vereinigungspunkt zwischen dem Subjektiven, und Objektiven zu treffen, und Ich, Welt, und Gott in absolute Harmonie zu bringen. *Reinhold* befürchtet ohne allen Grund, dass durch die Transscendental-

Phi-

Philoſophie die Realität aller menſchlichen Begriffe möchte verſchlungen werden. *)

§. 95.

B. *Realismus*, oder *Materialismus*.

Der *transſcendente* Realismus iſt gerade dem *transſcendenten* Idealismus entgegengeſetzt. Beyde Syſteme ſind *transſcendent*, weil ſie das *reflektirte* Bewuſstſeyn, das einzig für uns gegeben ſeyn kann, aus einem Princip deduciren, in welchem es nicht ſchon ſeinem abſoluten Charakter nach liegt. Kein Princip kann vor dem Tribunal der Vernunſt als gültig angeſehen werden, aus welchem etwas deducirt werden ſoll, das nicht ſchon in gewiſſer Rückſicht in demſelben liegt. Der Idealismus gehet in ſeiner höchſten Potenz von einem freyen Denken aus, wodurch alle Realität hervorgebracht werden ſoll. Aber das Denken iſt auch in ſeiner freyeſten Funktion noch ein Anknüpfen an ein Etwas, das kein Denken ſeyn kann, indem es demſelben ſchlechthin entgegengeſetzt iſt, z. B. Raum, und Zeit, und was beydes erfüllt. Daſs das gebundene, *reale* Denken (das, dem wir auf dem Standpunkte des gemeinen Denkens einzig Realität zuſchreiben können) ſchon vorhandene Objekte

*) Siehe deſſen *Beyträge zur leichtern Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſophie.* Vorrede S. VII. Hamburg bey Perthes 1801.

Objekte vorfindet, und dabey bloſs die Funktion des *reinen Auffaſſens*, *Empfangens* habe, keinesweges aber eines *freyen Producirens*, wodurch irgend etwas im Objekte entſtehen ſoll, was nicht ſchon unabhängig vom Denken demſelben zukommt, iſt von ſelbſt klar; und jeder kann ſich durch Reflexion auf ſein Bewuſstſeyn davon überzeugen. Wenn wir uns bewuſst ſind, daſs wir etwas Reales denken, ſo ſind wir uns auch zugleich bewuſst, daſs wir nicht das Geringſte an dem Objekte, vielweniger das ganze Objekt producirt haben. Der gemeine Menſchenſinn empört ſich mit Recht gegen die Behauptung, daſs wir in Abſicht auf die mit dem Gefuhle der Nothwendigkeit verbundenen Vorſtellungen das Reale an ſich ſelbſt producirt haben. Wir ſind uns deutlich bewuſst, daſs hier unſer Denken, inſofern es wirklich mit dem Gefühle der Nothwendigkeit verbunden iſt, gänzlich durch das Objekt, keineswegs aber das Objekt durch das Denken beſtimmt werde.

Auſser dem *realen* Denken, das ſich auf ſchon vorhandene Objekte, wodurch es beſtimmt wird, unmittelbar beziehet, iſt kein anderes möglich, als das *ideale*, und inſofern *freye* Denken, als es aus den Trümmern der (*idealiter*) zerſtörten Welt ſich eine neue Welt, die mit lauter Produkten der Freyheit beſetzt iſt, ſchaffet. Reflektirt man nun auf dieſe *ideale* Schöpfung, ſo weiſs man auch, daſs man die Objekte derſelben ſelbſt producirt habe. Wer dies

dies nicht weiſs, der iſt ein Schwärmer, und Wahnſinniger, kein Dichter. Hier iſt alſo die Reflexion mit dem Bewuſstſeyn von Freyheit, keinesweges aber von Naturnothwendigkeit begleitet. Unſere erdichtete Welt mit allen ihren Objekten *iſt* ſo, oder ſo beſtimmt, weil wir ſie mit Freyheit ſo, und nicht anders beſtimmt *haben*. Wir *ſind* in der Reflexion nur inſofern *gebunden*, als wir uns ſelbſt *binden wollten*.

§. 96.

Aber zum erſten können wir, ſo lange wir bey geſundem Verſtande ſind, einem ſolchen Denken keine Realität zuſchreiben. Und dann iſt es doch auch in ſeiner freyeſten Funktion an eine urſprüngliche Objektivität, als die *reine Stoffheit*, die jedem Dinge, es ſey *real*, oder erdichtet, zum Grunde liegt. Dieſe reine Stoffheit iſt ein abſolutes, von allem Denken, als ſolchem, unabhängiges *Auseinanderſeyn*, das in ein *Nacheinander* und *Nebeneinander* (in Raum, und Zeit, und das, was beydes erfüllt) zerfällt. Die reine Stoffheit kündigt ſich durch ein *Afficirtſeyn* im Bewuſstſeyn an, das gleichſam der Spiegel iſt, worinn ſich das Reale im Raum, und Zeit (das Ausgedehnte, und die Veränderungen der Ausdehnung) darſtellt. Dieſe reine Stoffheit iſt die Urform alles Realen (ſo wie es im Denken beſtimmt werden muſs), an die auch das freyeſte, reinſte Denken gebunden iſt, die folglich unab-

unabhängig von allem Denken exiſtirt, und daher durch das Denken weder hervorgebracht, noch vernichtet werden kann. Selbſt die Gottheit, wenn ſie als reines, freyes Denken charakteriſirt wird, wie *Bardili* thut, hängt von dieſer abſoluten Stoffheit inſofern ab, als ſie dieſelbe weder hervorbringen, noch vernichten kann. Denn es liegt in dem Weſen des Denkens überhaupt, daſs demſelben ein reiner Stoff, als die Form aller Dinge, gegenüber ſtehet. Aus dieſer Verlegenheit, nach welcher die Gottheit nothwendig durch die reine Stoffheit beſchränkt wird, ſucht ſich *Bardili* nur dadurch herauszuwickeln, daſs er behauptet, es gelte der Philoſophie gleich, ob man annehme, die reine Stoffheit ſey ſelbſt durch die Gottheit geſchaffen, oder ſie ſey mit ihr gleich ewig.

Aber hierinn widerſpricht er ſich offenbar. Denn wenn man einmal von dem Denken überhaupt, als dem höchſten Princip, das ſich denken läſst, ausgehet; wenn man ferner, wie *Bardili* thut, behauptet, und behaupten muſs, daſs ſchlechthin kein Denken, als ſolches, denkbar ſey, ohne daſs wenigſtens eine reine Stoffheit, als unabhängig von dem Denken, geſetzt werde, und daſs folglich das Denken in ſeiner gröſsten Reinheit, und Freyheit gedacht, an dieſe Stoffheit ſchlechthin gebunden ſey: ſo folgt auch mit eiſerner Nothwendigkeit, daſs wenn das Weſen Gottes in reines Denken geſetzt wird, die reine Stoffheit mit Gott ewig coexiſtire, und von

von ihm weder hervorgebracht, noch vernichtet werden kann. Ist dann ferner, wie *Bardili* ebenfalls behauptet, keine Anwendung (kein wirklicher Akt) des Denkens möglich, ohne dafs es zuletzt durch die ursprüngliche Stoffheit *angeregt*, und in Thätigkeit versetzt wird, so folgt mit derselben absoluten Nothwendigkeit, dafs auch die Gottheit, als reines Denken charakterisirt, sich nicht in Thätigkeit versetzen könne, ohne dafs sie durch den Urstoff *angeregt*, und zum wirklichen Denken bestimmt wird. *Bardili* behauptet, dafs die ganze Philosophie ein *Rechnen* sey. Aber es ist absolutes Gesetz des Rechnens, dafs man an keinem *Faktor*, so wie er einmal gesetzt ist, etwas verändern darf, wenn man nicht ein Produkt erhalten will, das den Faktoren ganz widerspricht. Soll nun das Denken überhaupt immer erst durch das absolute Vorhandenseyn einer reinen Stoffheit, deren Wesen in Ausdehnung, und Veränderung der Ausdehnung bestehet, wie *Bardili* behauptet, *angeregt* werden, so ist das absolut bestimmende Princip (das Ur- Reale), von dem selbst die Gottheit abhängt, die reine Stoffheit; und so verfällt man in den rohesten Materialismus.

Es ist unbegreiflich, dafs *Reinhold* ein so widersinniges System, als das *Bardilische* ist, so zuversichtlich als das einzig mögliche finden konnte, so dafs er glaubt, durch dasselbe sey nun die Revolution der Philosophie für immer geschlossen, und, um die ganze Welt von diesem entscheidenden Sieg der

Bar-

Bardilischen Vernunft (Unvernunft) über alle philosophischen Partheyen, die je waren, und je seyn werden, zu überzeugen, dazu ein eignes Iournal *) bestimmt.

§. 97.

Bardili schreibt in seiner Logik, die er selbst mit einem unerhörten Uebermuth die *erste* Logik κατ' ἐξοχὴν nennt, der gesammten *Thierheit* die Natur der *Ichheit* zu. Ia das Menschen-Ich ist nach ihm ein Ding, wie jedes andere Ding auch, und mit den Thieren verglichen hat nur folgender Unterschied zwischen beyden statt. Das Thier hat *animalisches* Bewusstseyn (!), wie der Mensch; es reflektirt auf dasselbe, wie der Mensch; hat also ein Bewusstseyn in der zweyten Potenz, oder ein Bewusstseyn von seinem Bewusstseyn. Aber nun hebt der wichtige Unterschied zwischen dem Thiere, und dem Menschen an. Der Mensch kann nämlich auf seine Reflexion wieder reflektiren, statt dass das Thier bey der Reflexion auf das blosse animalische Bewusstseyn stehen bleibt. Der Mensch hat also ein Bewusstseyn in der dritten Potenz, und dieses ist ein

*) *Beyträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des* 19. *Iahrhunderts*. Herausgegeben von *C. L. Reinhold* Prof. in Kiel. Erstes Heft. Hamburg bey Perthes 1801.

ein Denken, das abſolut ſeyn ſoll, und durch die Formel charakteriſirt wird: A als A in A durch A.

Aber man denke nur an die Foderung, die *Bardili* ſelbſt macht, daſs das Denken erſt durch etwas auſser demſelben (zuletzt durch die reine Stoffheit) *angeregt* werden muſſe, um ſich in Handlung ſetzen zu können, und man wird ſogleich mit Händen greifen können, was von einer ſolchen Abſolutheit des Denkens zu halten ſey. *Bardili* ſpricht ausdrücklich von einem *Pferde-Ich*, das er ſo eben, als er ſeine Logik ſchrieb, mit Erſtaunen als ein wahres Ich erkannt habe. Wir ſind ſehr begierig, von Herrn Reinhold eine *pragmatiſche* Geſchichte des Pferde-Ich (oder ſeines Geiſtesverwandten, des Pferde-Ich mit etwas längeren Ohren) zu vernehmen. Denn es ſoll in ſeinem Iournal alles ins Licht geſetzt werden, was *Bardili*, wie durch Inſpiration getrieben, im Style der Orakel niederſchrieb, und nach Art der Propheten ſelbſt nicht verſtand. Dieſem Mann kam alles, als er ſeine *erſte* Logik ſchrieb, wie angeflogen, ohne daſs er ſelbſt daran dachte. Die höchſt wichtige Entdeckung von ſeinem Pferde-Ich machte er ſo eben, als er ſpaziren ritt, um ſich von ſeiner Arbeit, die ihm die erſten Bogen ſeiner *erſten* Logik verurſacht hatten, zu erhohlen. Hier fing vorzüglich ſeine *logiſche* Begeiſterung an, wo er Worte hörte, die Niemand verſteht, als *Reinhold*, und die er ſelbſt nicht verſtund. Das Pferde-Ich,

das

das er ritt, gab ihm auf einmal Belehrungen, die für die ganze Menschheit weit wichtiger sind, als die, welche ehemals *Bileams* Esel seinem Herrn gab. Inspirirt nun durch sein wunderbares Pferde-Ich fuhr er straks mit seiner Arbeit der *ersten* Logik fort, und fand gegen das Ende seiner Spekulation, wie er selbst gestehet, mit höchster Erstaunung, was er kurz vorher gar nicht von weitem geahnet hatte — er fand nicht bloss in der Natur des blossen Denkens die Natur aller Menschen- und Thier-Ich sammt dem Urstoffe aller Dinge, sondern auch, was das Wichtigste ist, den lieben Gott, als *Ens realissimum.* Nur gab ihm das wunderbare Pferde-Ich keinen Aufschluss über die Frage, ob der Urstoff von Gott erschaffen sey, oder mit ihm von Ewigkeit her coexistire. Daher entschied er, es könne der Philosophie ganz gleichgelten, ob man das Erste, oder Zweyte annehme. Aber daraus erhellet, dass *Bardili* nach Art der Propheten seine eignen Orakel nicht verstand. Denn auch über die Lösung dieser Frage kann kein Zweifel mehr seyn, wenn das Wesen des Denkens, wie er behauptet, darinn bestehet, dass durch dasselbe der Urstoff aller Realität (die Form aller Dinge) weder hervorgebracht, noch vernichtet werden könne.

Es thut mir leid, dass *Reinhold*, dessen Scharfsinn, und Wahrheitsliebe ich bisher innigst verehrt habe, durch einen Unsinn, dessgleichen man in der Geschichte der Philosophie nur selten antrifft,

sich

ſich ſo ſehr berücken lieſs, daſs er mit der Erſcheinung deſſelben, die eben in das letzte Iahr des achtzehnten Iahrhunderts ſiel, die Revolution der Philoſophie für immer geendigt glaubt, und dem neunzehnten Iahrhundert damit Glück wünſchet. Wahrlich kein noch ſo bösartiger Gegner hätte je *Reinholden* ſo tief herabſetzen können, als er ſich ſelbſt durch die Eröffnung dieſer periodiſchen Schrift, die einzig der öffentlichen Anbethung, und Verbreitung des *Bardiliſchen* Unſinnes geweiht iſt, herabgeſetzt hat. Was *Reinholds* Ruhme noch nachtheiliger iſt, iſt der durch die heftigſte Leidenſchaft angeſtimmte, und geleitete Ton, womit er über *Fichten* herfällt, einen Mann, deſſen Philoſophie er kurz vorher für die einzig wahre, und mögliche anrühmte, ob er gleich, wie es jetzt klar am Tage liegt, nur, ihm ſelbſt durchaus unverſtändige, Worte nachſprach, und von dem Geiſte dieſer Philoſophie nicht die leiſeſte Ahnung hatte. Es macht zwar einem Philoſophen wahre Ehre, wenn er ein Syſtem verläſst, deſſen Unhaltbarkeit er mit untrüglicher Gewiſsheit einſieht, und ſich laut für ein anderes bekennt, das er entweder ſelbſt, oder ein anderer erfunden hat, wenn es entſchiedene Vorzüge vor dem erſten hat. Denn die Selbſtſtändigkeit eines Philoſophen beſtehet nicht in der hartnäcki en Behauptung des Irrthums, auch nachdem man denſelben, als Irrthum, erkannt hat. Man nennet nun *Reinholden* die *philoſophiſche Wetterfahne* zu *Kiel*, gröſsten Theils bloſs aus dem Grunde, weil er an-

fangs

fangs *Kanten* verlassen, und zu *Fichte* übergetreten ist, und jetzt wieder *Fichten* verläßt, und sich zur Fahne des *ersten* Logikers schlägt. Hierinn thut man *Reinholden* wahrhaft unrecht, wenn man nämlich keinen andern Grund anzugeben weiß. Nur dann verdient er das Prädikat einer philosophischen *Wetterfahne*, wenn sichs bis zur höchsten Evidenz zeigen läßt, daß er das System, das er verwarf, nicht verstand. Aber es kann wirklich wieder *Reinholden* sonnenklar gezeigt werden, daß er von dem Geiste des *Fichteschen* Systemes nicht die leiseste Ahnung hatte; und daß folglich sein Uebertritt zu *Bardili* höchst unphilosophisch ist. Es ist in der That keine selbstständige Kenntniß in diesem Manne; sondern er wird bloß, wie eine Wetterfahne, von jedem Winde hin und hergetrieben. Es liegt nun am Tage, daß seine Sache nie *selbstständiges* Denken, *Philosophiren* im eigentlichsten Verstande, sondern bloßes *Lernen*, *Empfangen*, *Nach*denken (d. h. das Denken eines andern *nach*machen) war. Dieses Geschäft treibt er nun aufs neue mit *Bardilis* Logik, die in der That die *erste* ist, weil noch in keiner Logik ein solcher Unsinn, wie hier, ausgekramt wurde. Merkwürdig ist in dieser Rücksicht eine Stelle in seinen Beyträgen, wo er unter andern an *Bardili* so schreibt: „Ich habe alle Ursache, bey meinem Spekuliren „über *Ihre Philosophie* zu besorgen, daß Ich, an „statt meine bisherige *Pseudosophie* durch jene zu „*berichtigen*, nicht etwa jene durch diese *mißdeute*.“ (Dieser Fall tritt immer ein, wenn man, ohne sich

selbst

ſelbſt zu verſtehen, bloſs das Denken anderer *nach*denket, es mag nun daſſelbe wahr, oder irrig ſeyn. Ein gewiſſes Gefühl von Beſorgniſs, und Disharmonie mit ſich ſelbſt ſagt jedem Menſchen unfehlbar, wann er das an ſich Wahre noch nicht gefunden hat. Dieſes findet man aber nicht durch das *Nach*denken des Denkens anderer, ſondern durch das *Selbſt*denken. Nur durch dieſes findet man, was in den Behauptungen anderer wahr, oder falſch iſt.) „Ich habe aus Angſt „vor dieſer Klippe mein eignes *Bearbeiten* Ihrer Phi„loſophie fürs erſte wieder eingeſtellt, und meine „Beſchäftigung mit derſelben aufs *Lernen*, lautere „*Empfangen*, und *Nachdenken* im eigentlichſten „Verſtande eingeſchränkt. — — Welch ein Tri„umph für die gute Sache, wenn (auch) *Fichte* durch „das Bollwerk ſeines und Ihres *Buchſtabens* hin„durch, bis zur *Einheit des Geiſtes* mit Ihnen durch„dränge!" — Wie konnte *Reinhold* auch nur ein Wort von der Wiſſenſchaftslehre verſtehen, und doch hoffen, daſs *Fichte* ſein mit der höchſten Conſequenz durchgeführtes Syſtem des *transſcendentalen Idealismus*, deſſen einzig mögliche Wahrheit ihm, als dem Erfinder, in dem helleſten Lichte da ſtehen muſs, mit dem roheſten Materialismus, der je auf dem Gebiete der Philoſophie zum Vorſchein kam, und aus dem ſich gar nichts erklären läſst, vertauſchen würde? *O ſi tacuiſſes, Philoſophus manſiſſes!*

§. 98.

§. 98.

Es ſcheint ſonderbar zu ſeyn, daſs wenn man von dem Denken, als Princip der Philoſophie ausgehet, man dadurch auf zwey ganz entgegen geſetzte Syſteme, nämlich auf das des *transſcendenten Idealismus*, und dann des *transſcendenten Materialismus*, verleitet werde. Aber dieſer ſcheinbare Widerſpruch fällt ſogleich weg, und dieſe ganz wahre Behauptung wird vollkommen begreiſlich, wenn man den Charakter des Denkens genauer ins Auge faſſet. Dem reinſten Denken, als dem *idealen* Seyn, ſtehet nothwendig gegenüber ein Etwas, das kein Denken iſt, die urſprüngliche Stoffheit, als Urform alles *realen* Seyns. Durch die Reflexion auf das Denken entſtehen alſo zwey *coordinirte* Reihen des Seyns für das denkende Subjekt. Aber die Vernunft muſs in demſelben Momente *ſubordiniren*, als ſie *coordinirt*. Und da wir hier an der äuſserſten Gränze des Bewuſstſeyns ſtehen, ſo muſs ſie entweder das ideale Seyn dem realen, oder das reale dem idealen ſubordiniren. Sie muſs Eines als das abſolut Erſte ſetzen, von dem das Andere abhängt, und dann das Zweyte in zwey Hauptheile zerſpalten, um *coordinirte* Glieder zu bekommen, die unter dem, was man als abſolutes Princip geſetzt hat, ſtehen. Nun kommt es darauf an, ob man das Denken als *beſtimmend* den Urſtoff, oder den Urſtoff als *beſtimmend* das Denken ſetzen *wolle*. Denn es iſt ſchlechthin kein Geſetz des Denkens da, wodurch beſtimmt würde, *welches*

von diesen beyden letzten Principien, welche die Reflexion als coordinirt vorfindet, als das absolut erste gesetzt werden müsse, wohl aber, *dass* Eines von beyden als das absolut Bestimmende zu bestimmen sey. Die Vernunft kann sich unmöglich zwischen zwey entgegengesetzten Reihen schwebend erhalten (das ist nur das Geschäft der Einbildungskraft, die Entgegengesetzte hervorbringt, und durch ihr Schweben zwischen beyden Gliedern *umfasset*); sondern die Vernunft dringt schlechthin auf *Bestimmtheit*; dieses geschiehet durch *Coordination*, und *Subordination*. Hält ihr die Einbildungskraft zwey Entgegengesetzte vor, die noch von einem höheren Princip abzuleiten sind, so fodert die Vernunft einen Bestimmungsgrund für beyde, wodurch ihre Entgegensetzung aufgehoben wird, indem sie in dem höheren Princip einander gleichgesetzt werden. Sie werden beyde demselben, als ihrem gemeinschaftlichen Grunde, *subordinirt*, und eben dadurch zugleich *coordinirt*.

Hält aber die Einbildungskraft dem Verstande die beyden, absolut letzten Endpunkte des Bewusstseyns, das Denken (das *ideale* Seyn), und die ursprüngliche Stoffheit (das *reale* Seyn) vor, und zwar als wirklich das Letzte, das sich denken läfst, so dafs kein höheres Princip mehr für möglich gehalten wird, so kann die Vernunft unmöglich diese beyden Reihen des Seyns, als coordinirt setzen, weil sie sonst etwas Höheres, als Princip der Coordination setzen müfste, wel-

welches hier wider die Voraussetzung ist. Sie muss daher Eines von diesen durch die Einbildungskraft ihr vorgehaltenen Principien als das absolut erste, als das schlechthin Bestimmende, und das Andere als abhängig setzen. *Welches* aber als das absolut Erste zu setzen sey, das hängt von keinem Denkgesetze, sondern von absoluter Freyheit der Vernunft ab. In den Augen des Verstandes hat keines vor dem Andern den geringsten Vorzug. Es ist hier die Rede von Gliedern der absolut letzten Disjunktion, über die es keinen höheren Grund giebt. Eines von beyden muss als das absolut Erste, und Bestimmende gesetzt werden: so viel ist durch das Gesetz des Denkens bestimmt, nach welchem man bey keiner Disjunktion, als solcher, stehen bleiben darf. Das Schweben zwischen den Gliedern einer jeden Disjunktion muss in einen Zustand der Bestimmtheit übergehen. Aber es ist durch dieses Gesetz, da wir bey den Gliedern der absolut letzten Disjunktion stehen, noch nicht bestimmt, *welches* von beyden als das absolut Bestimmende zu setzen sey. Ich kann als das absolut Erste setzen, welches ich *will*, ohne dass man mir *bey diesem absoluten Setzen* einen Widerspruch zeigen kann. Setze ich das Denken, als das absolut Erste, so muss ich die (vorgebliche) ursprüngliche Stoffheit als eine blosse Erscheinung, ja als ein blosses Produkt, und Accidenz des ursprünglichen Denkens erklären, und ich bin *transscendenter Idealist*. Setze ich hingegen die ursprüngliche Stoffheit als das absolut Erste, so muss ich alles Denken als eine blosse

Erſcheinung des realen Seyns (der Stoffheit), ja als ein Produkt, und Accidenz deſſelben beſtimmen, und ich bin *transſcendenter Materialiſt.* Bey dieſem erſten Setzen bin ich, wie geſagt, keines Widerſpruches fähig. Aber ſobald ich anfange, aus dem abſolut geſetzten Princip irgend eine Erſcheinung zu deduciren, dann verwickele ich mich nothwendig in eine Menge Widerſprüche. Ich ſoll das *ganze* Bewuſstſeyn erklären, — denn das iſt die abſolute Foderung, die ich an mich ſelbſt, ſobald ich mich zum Philoſophiren anſchicke, machen muſs — und ich laſſe nicht bloſs einen der Grundthatſachen des Bewuſstſeyns (Freyheit, oder Naturnothwendigkeit) unerklärt, ſondern hebe ſie auch ſchlechthin auf, erkläre ſie als Täuſchung, und Schein, und vernichte dadurch eben auch die andere Grundthatſache, von der ich, als abſolutem Erklärungsgrunde, ausgehe, weil ſich bis zur höchſten Evidenz zeigen läſst, daſs kein Bewuſstſeyn von Freyheit möglich iſt ohne Bewuſstſeyn von Naturnothwendigkeit, und umgekehrt.

Das fühlet jeder Idealiſt, und Materialiſt, wenn er auch noch ſo entſchloſſen den einmal eingeſchlagnen Weg der Spekulation fortgehen will; daher iſt der Eine, wie der Andere gezwungen, ſeinem Syſteme durch Behauptungen nachzuhelfen, die aus dem entgegengeſetzten Syſteme genommen ſind. Das kann man bey jedem noch ſo conſequent ſcheinenden Syſteme bemerken, das auſser der Sphäre des *trans-*

ſcen-

ſcendentalen Idealismus liegt. *Bardili* z. B. erklärt ſich als *Realiſten* in dem eigentlichſten Sinne des Wortes, und verſichert gegen *Reinholden*, daſs er mit dem Idealismus nicht den geringſten Berührungspunkt gemein habe, und haben wolle. Er endet wirklich als der roheſte Materialiſt. Aber um ſeinen Materialismus durchzuſetzen, ſiehet er ſich gezwungen, gerade von dem Princip des Idealiſten, nämlich dem *ſchlechthin abſoluten* Denken, auszugehen. Aber wie kann das Denken, wenn man auch von der Gottheit als dem reinſten Denken κατ᾽ ἐξοχὴν ausgehet, abſolut ſeyn, wenn demſelben eine urſprüngliche Stoffheit, an die es ſchlechthin gebunden iſt, gegenüber ſtehet, und wenn jedes Denken überhaupt (alſo auch das Denken der Gottheit) erſt durch den Urſtoff *angeregt* werden muſs? *Leibnitz* iſt Idealiſt, und er endet als Materialiſt, indem er die Gottheit als das *Ens realiſſimum* beſtimmt; und eben daher fängt ſich auch ſeine Philoſophie mit Materialismus an. Denn das Ens realiſſimum iſt der Anfangs, und Endpunkt ſeiner Philoſophie; und es läſst ſich ſchlechthin kein *Ens*, als ſolches denken, ohne daſs man in die Schlingen des Materialismus verfällt. Die *Dingheit* mag abſolut einfach, oder zuſammengeſetzt ſeyn, das trägt zum Unterſchiede der Materie, und des Geiſtes nichts bey. Iedes *Ding*, als ſolches, folglich auch das *Urding* iſt urſprünglich ein *Seyn*, das ſich erſt in Handlung ſetzt. Und wie kann das abſolute Gegentheil des Handelns der Grund deſſelben ſeyn? In dem Seyn, als ſolchem, liegt das

Princip

Princip des Handelns nicht; ſondern es ſetzt das Handeln voraus. Iedes Seyn iſt als entſtanden anzuſehen. Das iſt ein unverbrüchliches Geſetz des Denkens. Man kann aber auch wieder im Gegentheile ſagen, daſs kein Handeln denkbar iſt ohne ein Seyn. In dem Handeln, als ſolchem liegt das Princip des Seyns nicht; ſondern es ſetzt ein Seyn (Subſtanz) voraus, worinn das Handeln ſubſiſtiren, gegründet ſeyn ſoll. Alſo auch jedes Handeln iſt als entſtanden anzuſehen, entſtanden aus einem Seyn, ſo wie das Seyn als entſtanden aus einem Handeln gedacht werden muſs.

Hier haben wir ganz beſtimmt den abſoluten Zirkel des Seyns, und Handelns, des Handelns und Seyns, in welchen wir durch die Geſetze des Denkens verwickelt werden, und wodurch alle Realität aufgehoben wird. Denn das Reale iſt entweder ein Seyn, oder ein Handeln; es iſt ſchlechthin kein Drittes denkbar. Aber keines von beyden iſt abſolut; keines iſt möglich ohne Vorausſetzung des andern; folglich iſt keines für ſich möglich. Wir wollen das Seyn mit A, das Handeln mit B bezeichnen. Es iſt die Frage: Iſt B möglich, und aus welchem Grunde? Man antwortet mit Ia, und behauptet, daſs es in A gegründet ſey. Wenn A abſolut iſt, ſo iſt gegen dieſe Antwort nichts einzuwenden. Aber iſt denn A abſolut? Läſst es ſich ſetzen ohne B, und zwar ohne in B gegründet zu ſeyn? Keinesweges. A iſt nur möglich inſofern B,

als ſein Grund, vorausgeſetzt wird. Wer kann denn nach dieſer Anſicht behaupten, daſs A oder B möglich ſey? Wenn A begründet ſeyn ſoll durch B, und B wieder durch A, ſo iſt keines von beyden möglich, wenn nicht ein höherer Grund für beyde geſetzt wird, welches aber wider die Vorausſetzung iſt: denn wir ſtehen hier an den beyden abſoluten Endpunkten des Bewuſstſeyns, die ein Handeln, und Seyn, oder umgekehrt, ſind, inſofern beyde nach den Geſetzen des Denkens beſtimmt werden.

Iſt das abſolute Handeln ein *Denken*, ſo iſt dieſer Zirkel, wodurch alle Realität aufgehoben wird, unvermeidlich. Es läſst ſich durchaus kein *Denken* denken ohne Vorausſetzung einer Stoffheit (eines *realen* Seyns), und keine Stoffheit ohne Vorausſetzung eines Denkens (eines *idealen* Seyns). Das Denken wird durch den Urſtoff beſtimmt; es muſs durch denſelben *angeregt*, und in Handlung geſetzt werden. Die Stoffheit wird durch das Denken beſtimmt. Denn es ſollen aus dem Urſtoffe beſtimmte Dinge nach Abſichten, und Zweckbegriffen hervorgehen; das Univerſum ſoll ſich nicht geſetzlos, und durch ein Ungefähr ſo gebildet haben, wie es iſt. Es ſoll das Produkt einer *verſtändigen Urſache* (einer abſoluten Intelligenz) ſeyn. Kurz, man kann ſich das *reale* Seyn nicht erklären ohne ein *ideales* (man iſt nothwendig Idealiſt); hingegen kann man ſich auch das *ideale* Seyn nicht erklären ohne ein *reales* (man iſt nothwendig Materialiſt). Dieſer auf

dem

dem Gebiete des Denkens schlechthin unvermeidliche Zirkel giebt uns den befriedigenden Aufschluss, warum jeder Idealist in den Materialismus, und jeder Materialist in den Idealismus zurück fallen muss. Dies bemerkt man am deutlichsten in der *ersten* Logik des *Bardili*, der von der Grundbehauptung des *reinsten* Idealismus ausgehet, und mit dem *rohesten* Materialismus endigt.

Aber eben dieser Zirkel muss jeden Denker von dem absoluten Bedürfnisse überzeugen, dass, wenn das eigentliche Reale nicht durch die Spekulation unmöglich gemacht werden soll, man von einem höhern Grunde, als das *Denken*, und demselben gegenüberstehende reale *Seyn* ist, und wodurch beydes nur als eine Erscheinung angesehen. und bestimmt wird, ausgehen müsse. Ist beydes nur eine *erscheinende* Realität, so verschwindet auf dem höheren Standpunkt aller Widerspruch, der, wenn Eines von beyden, oder gar beyde als absolut gesetzt werden, unvermeidlich ist. Das Denken fodert schlechthin einen Gegensatz (Objekt), wenn es möglich seyn soll. Das, was dem Denken entgegengesetzt ist, ist das reale Seyn. Die Einbildungskraft ist das Vermögen, das ursprünglich in demselben Momente *setzt*, *entgegensetzt*, und *gleichsetzt*. Wenn nun die Einbildungskraft auf ihr Produkt reflektirt, so wird sie ein Denken; sie findet nothwendig ein Seyn vor, das sie sich selbst, insofern sie *reflectirend*, also *handelnd* ist, entgegensetzt. Sie ist in der gegen-

wär-

wärtigen Funktion ein Denken (Beſtimmen) deſſen, was ſie urſprünglich geſetzt hat, welches Setzen, weil noch keine Reflexion damit verbunden war, nun als Produkt (Seyn) erſcheint. Aber das Seyn, und das Beſtimmen des Seyns iſt Eins, und daſſelbe. Beydes iſt nur Erſcheinung, hervorgebracht durch das *intelligente Streben* nach abſoluter Schrankenloſigkeit, und Einheit — durch die *Vernunft*, das Ich in der höchſten Potenz, das ſich ſelbſt, zum Behufe des reflektirten Bewuſstſeyns, zur Einbildungskraft, und zum Verſtande macht, und in ſich ſelbſt, vermittelſt der Einbildungskraft und des Verſtandes, zurückläuft, oder ein reflektirtes Bewuſstſeyn von dem abſoluten Bewuſstſeyn producirt.

Durch unſere bisherige Deduktion des Bewuſstſeyns iſt der Materialismus zwar ſchon in Abſicht auf ſeine Grundbehauptungen widerlegt; aber wir müſſen denſelben bis in ſeine letzten Schlupfwinkel verfolgen. Dies werden wir am ſchicklichſten thun können in folgendem Abſchnitte.

Zweyter Abſchnitt.

Einheit, und Mannigfaltigkeit des Bewuſstſeyns.

§. 99.

Wir müſſen in der Deduktion des Bewuſstſeyns zuletzt auf etwas ſchlechthin Eins, wodurch alle Entgegenſetzung zwiſchen dem Realen aufgehoben wird, kommen, wenn aller Widerſpruch wegfallen ſoll. Das eigentliche Reale kann dem Weſen nach nur abſolut Eins ſeyn, das bloſs in der Erſcheinung in ein Mannigfaltiges, und Entgegengeſetztes zerfällt. Iſt alles, was ſich entgegengeſetzt iſt, nur *Erſcheinung*, und *an ſich nichts Reales*, ſo iſt urſprünglich alles abſolute Harmonie. Aber zu dieſer Einſicht, daſs alles Reale an ſich ſchlechthin Eins, und weder einem andern Etwas entgegengeſetzt, noch gleich iſt, weil alle mögliche Mannigfaltigkeit,

als

als ſolche, inſofern ſie etwas Reales an ſich ſeyn ſoll, wegfällt, gelangen wir durch kein *Denken*, das immer *anknüpfend* iſt, und daher Mannigfaltigkeit, und *reales Entgegenſeyn* vorausſetzt, ſondern durch ein abſolutes Setzen, das bloſs der Vernunft im eigentlichſten Sinne zukommt, welche erſt vermittelſt der Einbildungskraft das Denken, und mit demſelben das *abgeleitete Reale*, als Mannigfaltigkeit, und Entgegengeſetztheit, producirt. Nur das Reale, das in der von der Einbildungskraft abhängigen Reflexion vorkommt, und aufgefaſst wird, iſt ein Mannigfaltiges, das ſich in ſeinen letzten Endpunkten ſchlechthin entgegengeſetzt iſt, und auf dem Gebiete des Denkens durchaus nicht vereinigt werden kann. Aber dieſes Reale iſt urſprünglich, und an ſich nichts; es iſt ein bloſses, aber doch *nothwendiges* Produkt der Einbildungskraft zum Behufe des Denkens. Ohne ein Mannigfaltiges, worauf die Reflexion gehe, iſt gar kein Denken möglich. Die Vernunft, um das Denken möglich zu machen, oder ſich ſelbſt, als abſolutes Bewuſstſeyn, in ein reflektirtes Bewuſstſeyn zu verwandeln, ſtimmt ſich zur Einbildungskraft herab, wodurch das urſprünglich *Eine* Reale in ein *Mannigfaltiges* von *Objekten* umgeſchaffen wird, ſie wird dann in der Reflexion ein Denken (Verbinden) der mannigfaltigen Objekte, und läuft endlich, um auch das Denken beſtimmt denken zu können, in ſich ſelbſt zurück. Dieſes Zurückgehen der Vernunft in ſich ſelbſt iſt eigentlich die Foderung, daſs gar kein Denken, als ein durch *Objekte beſchränk-*

schränktes Handeln des Ich, sondern nur *reines* Selbstbewusstseyn statt haben soll. Die schlechthin unbeschränkte Vernunft (die Vernunft an sich) ist absolute Einheit ohne alle Mannigfaltigkeit. Diese Einheit ist nicht bloss *einfache Substanz*, dergleichen die *Leibnitz - Wolfische* Philosophie auch in der Körperwelt annahm, die sie zuletzt aus lauter einfachen Substanzen bestehen liess. Sondern diese Einheit ist schlechthin absolutes, und intelligentes Handeln, das, wenn es gedacht wird, in subjektiver Rücksicht als *reines Selbstbewusstseyn*, in objektiver aber als *reiner Wille* bestimmt werden muss. Dieses Zertheilen in ein Subjektives, und Objektives ist aber nur eine Folge des Denkens, das immer von der Einbildungskraft abhängt. Durch Vernunft muss beydes, sowohl das reine Selbstbewusstseyn, als das reine Wollen, den Gesetzen des Denkens zuwider, als *absolut Eins* gesetzt werden. Die beschränkte Vernunft (das Ich) ist ein *intelligentes Streben* nach dieser absoluten Einheit. Es ist also der absolute Mittelpunkt zwischen der übersinnlichen, und sinnlichen Welt. Der *transscendente* Idealismus, der das Denken als die absolute Handlung der Vernunft überhaupt, als das einzige Reale an sich, und folglich als den Grund aller Realität bestimmt, kann keinen Uebergang von dem Subjektiven (dem Denken) zum Objektiven (dem *realen* Seyn, das dem Denken gegenüber stehet, und demselben als entgegengesetzt erscheint) finden. Dem *transscendenten* Materialismus, der das *reale* Seyn als das Ur-Reale

setzt,

ſetzt, und das Denken daraus entſtehen läſst, fehlt es an einer Brücke, wodurch er von dem Objektiven zum Subjektiven übergehen könnte. Nach der Beſtimmung des transſcendentalen Idealismus iſt das Ich, als ein *intelligentes Streben* nach abſoluter Einheit, dieſe Brücke ſelbſt, die auf einer Seite das überſinnliche, und auf der andern das ſinnliche Gebiet berührt, und beydes vereinigt. Es iſt nothwendig ſubjektiv und objektiv zugleich, und inſofern ſinnlich. Es wird hier nothwendig von dem Subjektiven zum Objektiven, und von dieſem zu jenem übergegangen. Es bringt das Denken ſelbſt hervor, und mit demſelben jede *abgeleitete* Realität, als ſolche, das ganze Reich der *Dinge*, als ſolcher. Aber es bringt nicht das urſprüngliche Reale, das ein bloſses Handeln iſt, hervor. Es ſpiegelt daſſelbe auf dem Gebiete des Denkens nur unter der *Form der Objektivität* (Dingheit) ab. Nicht bloſs das *objektive* Seyn, wie der Idealiſt behauptet, ſondern auch das *ſubjektive* (das Denken) iſt ſein Produkt. Eben ſo wenig iſt das ſubjektive Seyn ein bloſses Produkt des objektiven, das der Materialiſt als abſolut ſetzt. Sobald wir von einem ſubjektiven, und objektiven Seyn (von dem Denken, und den Objekten des Denkens) ſprechen, befinden wir uns auf dem Gebiete des Sinnlichen. Das Ich iſt aber nicht bloſs ſinnlich; es ſtrebt aus dem Zauberkreiſe des Subjektiven, und Objektiven, das beydes bloſse Erſcheinung iſt, zu treten, und in abſolute Einheit überzugehen — durchaus reines Selbſtbewuſstſeyn, und reiner Wille,

als schlechthin Eins bestimmt, zu werden. Nach dem Standpunkte des transscendentalen Idealismus (der zugleich der einzig mögliche Realismus ist) ist weder das Subjektive (das Denken) absolut, so daſs das Objektive daraus entstünde; noch ist das Objektive absolut, so daſs das Subjektive ein Produkt desselben wäre; sondern beydes ist ein Produkt der Einbildungskraft, das durch *Einen* und *denselben* Akt gesetzt, und in der Reflexion nur *reproducirt* wird. Die Einbildungskraft ist das *transscendentale* (ursprüngliche) Denken, das *Zertheilen* in ein Subjektives und Objektives, und das *Verbinden* beyder Sphären; sie ist ein *Setzen*, *Entgegensetzen*, und *Gleichsetzen*, folglich *Ein* durch *Triplicität* bestimmtes Handeln. Das *reflexe* Denken muſs alles das schon vorfinden, was durch Einbildungskraft, oder durch das *transscendentale* Denken gesetzt ist.

Diese Triplicität des *Handelns*, das in der Reflexion immer in eine Triplicität von *Produkten* zerfällt, ist das Gebiet der Erscheinungswelt. Aber das Ich strebt nach absoluter Einheit des Handelns, erhebt sich insofern über alle Erscheinung, und ist in dieser Rücksicht *Vernunft*.

§. 100.

Die Vernunft ist einzig das *Göttliche* in dem Menschen, das man auch in den ältesten Zeiten nicht verkennen konnte. Daher auch in den ältesten Ur-

Urkunden der Offenbarung der Menſch, als *Gottes Ebenbild*, charakteriſirt wird. Das Ich (die beſchränkte Vernunft) iſt, wie geſagt das abſolute Mittelglied zwiſchen der überſinnlichen, und ſinnlichen Welt. Inſofern es ein intelligentes Streben iſt, das darauf ausgehet, alles *Streben* aufzuheben, und in ein Handeln ſchlechthin zu verwandeln, ſtehet es auf dem Gebiete der überſinnlichen Welt; inſofern es aber doch immer ein *bloſses Streben* nach realer Abſolutheit bleibt, und das abſolute Strebeziel nie erreichen kann, iſt es ſinnlich, und ſtehet auf dem Boden der Sinnenwelt (der Erſcheinungen), und iſt ſich ſelbſt eine Erſcheinung. Iedes Streben, auch das *intelligente* Streben, inſofern auf den Charakter des Strebens, als eines Handelns, das mit einem andern Handeln im Kampfe liegt, reflektirt wird, iſt noch beſchränkt. Wird alle Schranke hinweggedacht, ſo daſs Streben und Gegenſtreben in einem ſchlechthin abſoluten Handeln zuſammenfällt, ſo haben wir die Idee einer durchaus reinen, und unbeſchränkten Vernunft (der Gottheit), die eben das abſolute Strebeziel des Ich iſt.

§. 101.

Die reine Vernunft iſt keine Erſcheinung; ſie iſt weder das *ſtrebende* Ich, noch das *entgegenſtrebende* Nicht-Ich. Das Ur-Reale alſo, dem weder ein *ideales* noch *reales Seyn* zukommt, oder gegenüber ſtehet, das weder einem andern Etwas gleich, noch

noch entgegengesetzt, sondern das schlechthin Eins, und Alles in Allen ist — ist die *reine Vernunft* (die Gottheit). Alles, was einem andern Etwas *entgegen*gesetzt, und *gleich*gesetzt werden kann, also Ich, und Nicht-Ich, insofern beydes einander *entgegen*gesetzt, und *gleich*gesetzt wird, ist noch Erscheinung. Das aber, was diesen beyden Arten von Erscheinungen zum Grunde liegt, ist absolut Eins, und keines Gegensatzes, der wieder zu vermitteln wäre, fähig. Dieses absolut Eine ist reine Vernunft, und das *einzige Reale an sich.* Es giebt also ursprünglich keine *entgegengesetzte* Realitäten — intellektuelle Substanz (absolutes Denken), und materielle Substanz, als Urstoff des Denkens (absolutes Ausgedehntseyn); sondern alles ist ursprünglich absolut Eins — reine Vernunft. Soll die reine Vernunft *gedacht* werden, so muss sie nothwendig in das Gebiet des Sinnlichen herabgezogen, in ein Subjektives, und Objektives zerfallen, und folglich als *Zweyheit erscheinen.* In subjektiver Rücksicht muss sie als *schlechthin reines Selbstbewusstseyn* (das kein *Denken* seiner selbst seyn kann, weil dem Denken immer ein reales Seyn, und zuletzt ein Urstoff des Realen gegenübersteht, wodurch es beschränkt wird), und in objektiver Rücksicht als *absolutes, reines Wollen* (das ebenfalls von keinem Denken, von Zweckbegriffen abhängen kann, und zwar aus demselben Grunde), als ein Handeln *schlechthin*, das einzig *absolut intelligent* seyn kann, obgleich ein solches *intelligentes Handeln*, das durch kein anderes beschränkt

ſchränkt wird, durchaus unbegreiflich iſt — oder als *unbeſchränkte moraliſche* Kraft, wodurch alle bloſse Naturnothwendigkeit (*Fatum*) verbannt wird, — beſtimmt werden. Aber das Ich, als die beſchränkte Vernunft muſs dieſes *Zerſpalten* des *abſolut Einen* Ur-Realen in ein Subjektives, und Objektives als einen bloſsen *Nothbehelf* des Denkens, das auch in ſeiner gröſsten Reinheit immer beſchränkt bleibt, anſehen, und allen Geſetzen des Denkens zuwider als ſchlechthin Eins, ſo daſs zwiſchen dem Subjektiven, und Objektiven nicht der geringſte Unterſchied ſtatt finde, beſtimmen. Man muſs alſo bey dem Beſtimmen des ſchlechthin Ueberſinnlichen das Denken ſelbſt, als eine Handlungsweiſe, wodurch der wahre Charakter des Abſoluten nicht ausgedrückt werden kann, aufheben, und das Abſolute als ſchlechthin *undenkbar* denken, um ſich zu einer durchaus reinen Idee deſſelben zu erheben.

§. 102.

Nur ſo iſt an ſich alles Harmonie; nur ſo wird die beſchränkte Vernunft (das Ich) in allen ihren Foderungen befriedigt. Iede Entgegenſetzung hat nur ſtatt auf dem Gebiete der Erſcheinungen, und iſt *an ſich* Nichts. Ieder ſcheinbare Miſslaut in dem Reiche der Natur, und der beſchränkten Vernunftweſen iſt an ſich (in ſeinem letzten Grunde) Harmonie, und führt auf Harmonie zurück. Das iſt der einzig mögliche Standpunkt, auf dem wir uns zur reinen Idee

dessen erheben können, was wir mit dem über alles Denken erhabenen Ausdruck *Providenz* bezeichnen. So gewiss wir sind, so gewiss ist auch der letzte Grund von allem dem, was geschieht, nicht *blinde* Naturnothwendigkeit, sondern absolute *Freyheit*, oder *moralische* Nothwendigkeit. Die *absolute Freyheit* kann freylich nicht anders handeln, als sie handelt; denn sie kann nichts thun, was dem höchsten Vernunftzweck, der nur *Einer* ist, entgegengesetzt wäre. Es ist ja die Foderung der beschränkten Vernunft selbst, dass das, was den Erscheinungen zum Grund liegt, durchaus nicht wandelbar seyn soll. Die absolute Freyheit soll also nicht mehr, wie die beschränkte Freyheit (das Ich), im Kampfe liegen mit einem *Sollen*, dem man entweder gemäss, oder zuwider handeln kann. Ein *Sollen* beziehet sich immer auf zwey mögliche Handlungsweisen, auf eine Disjunktion. Die absolute Freyheit, wodurch alle Begebenheiten zur Erreichung des höchsten Vernunftzweckes bestimmt werden sollen, soll kein *Sollen*, sondern ein *Müssen*, das jedoch jeden Naturzwang ausschliesset, also ein *freyes Müssen*, *) seyn. Was nach

*) Dieser Ausdruck kann als ein neuer Beweis angesehen werden von unserm Unvermögen, für das schlechthin Uebersinnliche einen durchaus passenden Ausdruck zu finden, oder es rein zu *denken*. Das Handeln einer beschränkten Vernunft ist entweder ein *Sollen*, oder ein *Müssen*. Wie soll nun das Handeln der unbeschränkten Vernunft charakterisirt werden? Auf diese passet weder

nach der Foderung der Vernunft, allen Gesetzen der Erscheinungswelt zuwider, geschehen soll, soll *unausbleiblich*, nach einer *schlechthin unveränderlichen* Ordnung geschehen. Diese *unsichtbare* Ordnung ist nicht die Ordnung der Natur, als solcher. Wenn auch die ganze Natur sammt den beschräkten Vernunftwesen auf eine Art wirkte, die allen Foderungen meines Ich zuwider wäre, so muss ich doch so gewiss überzeugt seyn, als ich Bewusstseyn habe, dass nach jener übersinnlichen, unsichtbaren, und unbegreiflichen Ordnung alles so bestimmt werde, wie es *schlechthin seyn soll*. Wenn nun alles das unsichtbar geschiehet, was nach der Foderung der rein praktischen Vernunft schlechthin geschehen soll, so kann ich allen noch so fürchterlichen, und meine Vernichtung drohenden Veränderungen der Sinnenwelt ganz ruhig zusehen. Ich weiss, so gewiss ich selbst bin, dass nicht die Ordnung der Natur, deren Wirkungen ich beobachten, und wahrnehmen kann, das eigentliche Reale ist, von dem der Zustand, in den ich von Zeit zu Zeit versetzt werde, abhängt. Nein, über dieser Ordnung schwebt unsichtbar eine *ganz moralische* Ordnung, die mir, insofern ich rein praktische Vernunft bin, und als solche Foderungen mache, welche die ganze Natur nicht nur nicht erfül-

weder ein *Sollen*, noch ein *Müssen*; und ein Drittes giebt es nicht. Ein *freyes Müssen* ist eine Synthesis von beyden, und eben darum noch sinnlich.

len kann, sondern denen sie sogar gerade entgegen zu streben scheint, nicht mehr entgegen gesetzt, sondern mit mir absolut harmonisch ist. Ich kann, als rein praktische Vernunft (als *absolutes*, nicht *individuelles* Ich), schlechthin nichts wollen, als was durch jene übersinnliche Ordnung *unabänderlich* bestimmt ist. Also fällt mein *reines* Wollen, und das Handeln jener Ordnung schlechthin zusammen. Ich bestimme selbst mit absoluter *Nothwendigkeit*, und *Freyheit* zugleich, dass schlechthin alles das geschehen soll, was den höchsten Vernunftzweck auf eine einzig mögliche Art befördert. Nicht das, was ich, als individuelles Ich, durch die mir eignen subjektiven Neigungen, und Begierden bestimmt, (sinnlich) wünsche; sondern nur das soll schlechthin geschehen, was ich, als absolutes Ich, durch blosse reine Vernunft bestimmt, also in Harmonie mit allen möglichen Vernunftwesen, als absolutes Gesetz fodere, und festsetze. Ich kann mich durchaus nicht als Ich setzen, ohne zugleich alles das zu setzen, was als absolute Bedingung der Ichheit zur Erreichung des höchsten Zweckes, worinn das Wesen des Ich bestehet, gesetzt werden muss. Diese absolute Bedingung ist die moralische Weltordnung, nach welcher unsichtbar alles das schlechthin geschehen soll, was ich, als rein praktische Vernunft fodere, was ich aber als ein blosses *Streben* nach realer Absolutheit, folglich insofern als beschränkte Vernunft, weder selbst hervorbringen, noch von der Natur, als solcher, erwarten kann. Nur wenn die Natur blosse

Er-

Erſcheinung, folglich *an ſich*, als Natur, als etwas, das meinen moraliſchen Foderungen entgegengeſetzt zu ſeyn ſcheint, nichts iſt; nur wenn ſie *an ſich Uebernatur*, *überſinnliche*, *moraliſche* Ordnung iſt, kann ich von ihr die Realiſirung alles deſſen, was zum Weſen der Ichheit gehört, erwarten. Ich bin daher, ſo gewiſs ich Ich bin, und Ich nicht ſeyn kann, wenn nicht alles das für die ganze Unendlichkeit meines Daſeyns geſchiehet, was ſchlechthin geſchehen ſoll, — ich bin abſolut gezwungen, die Realität der ganzen Natur, inſofern ihr Wirken dem *Sollen* entgegengeſetzt iſt, in bloſse Erſcheinung zu verwandeln, und nur jenes unſichtbare Wirken, das bloſs auf die Beföderung des Vernunftzweckes ausgehet, das folglich mit meinem *reinen* Wollen abſolut Eins iſt, und das ſo gewiſs ſeyn muſs, als ich ſelbſt bin, — als das *einzig wahre Reale an ſich* zu ſetzen. Dieſes Wirken, das eigentlich alle Natur, als *ein mir entgegengeſetztes* Handeln, aufhebt; das allein übrig bleibt, wenn ich das, was ich Natur nenne, nach einer *überſinnlichen* Anſicht betrachte, — iſt das *Göttliche* κατ' ἐξοχήν, das mir von allen Seiten der Natur entgegenſtrahlt, das ſich in allen Naturprodukten abſpiegelt, und vor dem ich anbethend niederfalle.

Vermittelſt der Einbildungskraft erſcheint mir dieſes *ſchlechthin moraliſche* Handeln, das alles in allem iſt, und daher keine Schranke kennt, als abſolutes *Objekt*, *Urding*, *Ens realiſſimum*, *Gott*.

Das

Das *Objektive* als solches, (das *fixirte* Handeln) ist immer ein Produkt der Einbildungskraft, und der von derselben abhängigen Reflexion. Wenn daher Gott als die schlechthin *moralische* Ordnung, wodurch die *Naturordnung* als bloſse *Erscheinung* erklärt wird, charakterisirt wird, so ist hier eigentlich an nichts *Objektives* (ruhendes Seyn), das immer eines *wirkenden* Princips bedarf, zu denken; sondern es soll dadurch die ursprüngliche, absolute, lebendige, und alles belebende Ordnung, *Ordo ordinans*, das *absolute moralische Wirken*, das mit keinem andern Wirken im Kampfe liegt, vor dem also die ganze Natur, als ein meinem *reinen* Wollen *entgegengesetztes* Wirken, schlechthin verschwindet, und verschwinden muſs — bezeichnet werden. Die Natur, als solche, *muſs* verschwinden, darf durchaus nicht als *etwas Reales an sich* gesetzt werden, wenn das Göttliche κατ᾽ ἐξοχὴν, das *schlechthin moralische* Wirken (die übersinnliche Ordnung, die das Princip des Lebens in sich selbst hat, und nichts, als Leben ausströmet) nicht mit einem andern Wirken, das jenem, als einem *moralischen* absolut entgegengesetzt ist (mit der Naturordnung, die meinem *reinen* Wollen entgegenstrebt, und das Ziel desselben zu vertilgen drohet) nicht im Kampfe liegen, und als schlechthin *absolutes* Wirken aufgehoben werden soll. *Nur in der von der Einbildungskraft abhängigen Reflexion* (im Denken) finde ich nothwendig eine Natur, als etwas mir Entgegengesetztes. Auf dem Standpunkte der *absoluten* Reflexion,

die

die über Verſtand, und Einbildungskraft unendlich erhaben iſt, auf dem Gebiete der *reinen* Vernunft, die ich ſelbſt bin, *inſofern* ich ein ſich ſelbſt reflektirendes Streben nach realer Abſolutheit (nach reiner Vernunft) bin — denn durch dieſes Streben nach reiner Vernunft finde ich dieſelbe in mir ſelbſt — alſo auf dieſem Gebiete des Ueberſinnlichen finde ich bloſs, ein ſchlechthin moraliſches Wirken, als das *einzig wahre Reale an ſich.* Daher ſtrebe ich auch einzig nach dieſem einzig Realen, weil ich ſchlechthin nichts anders als etwas, das den Namen des Realen im eigentlichſten Verſtande verdiente, anſehen kann. Nur das ſchlechthin Abſolute iſt mir real; alles Uebrige iſt nur *Erſcheinung*, die weil ſie jenem entgegengeſetzt iſt, vernichtet werden ſoll, und die ich wirklich durch meine Beſtimmung vernichte, indem ich der Erſcheinung den Charakter der Realität an ſich abſpreche. Auf dieſem Standpunkte vernichte ich alſo die Natur, als ſolche, als etwas, das mir *an ſich entgegengeſetzt* iſt, und das Ziel meines reinen Wollens vernichten muſs. Nur wenn ich von dieſem abſoluten Standpunkte des Ueberſinnlichen auf den tieferen, durch Einbildungskraft, und Reflexion entſtandenen, *herabblicke*, finde ich die Natur noch; aber als bloſse *Erſcheinung*. Daſs mir das, was ich auf dem tieferen Standpunkte Natur nenne, als *entgegengeſetzt* erſcheint, iſt eine bloſse Folge der Einbildungskraft, und des von derſelben abhängigen Denkens. Auf dem höheren Standpunkte iſt mir ſchlechthin nichts

ent-

entgegengesetzt; denn hier verschwindet mir die ganze Natur, als etwas wahrhaft, und an sich Reales; sie ist verschlungen durch *Uebernatur*, durch das *Göttliche* κατ᾽ ἐξοχὴν, dem einzig Realität zukommt.

§. 103.

Wie entzückend ist dieser Gesichtspunkt für den Denker! Es ist mir, insofern ich *reines* Wollen bin, schlechthin nichts entgegengesetzt! Die Natur mit allen ihren fürchterlichen Kräften, wodurch unausbleiblich mein höchster Zweck vernichtet werden müsste, wenn ihr im eigentlichen Sinne Realität zukäme, ist selbst vernichtet; statt ihrer erblicke ich nichts, als das Göttliche, das mit meinem reinen Wollen absolut harmonisch, und selbst nichts anders ist, als reines, schlechthin unbeschränktes Wollen. Mein reines Wollen ist ein *Streben* nach reinem, absolut unbeschränkten Wollen; das Göttliche κατ᾽ ἐξοχὴν ist das reine Wollen selbst, wornach ich strebe. Welche Würde meiner selbst! Ich bin sebst mit dem Göttlichen schlechthin Eins, insofern ich durch reines Wollen nach demselben strebe. Wie könnte ich darnach streben, wenn ich nicht selbst göttlich wäre? Nur die Schranke, die mir als einem *Streben* anhängt, ists, was zwischen *mir*, und dem *Göttlichen* κατ᾽ ἐξοχὴν liegt. Aber ich strebe ja nicht nach Beschränktheit, sondern nach Unbeschränktheit; und insofern fällt mein Streben, das darauf

aus-

ausgehet, das Streben in abſolutes Handeln zu verwandeln, mit dem Göttlichen abſolut zuſammen. Das Göttliche in Schranken geſetzt, iſt ein Ich; das Ich, von aller Beſchränktheit befreyt, iſt das Göttliche κατ' ἐξοχὴν.

§. 104.

So iſt alles Harmonie. Das Ur-Reale iſt nur Eins. Iede Realität, die einer andern entgegengeſetzt wird, iſt nur *Erſcheinung*, und, inſofern ſie entgegengeſetzt wird, *an ſich* Nichts. Auf dieſe abſolute Einheit deſſen, was in dem eigentlichſten Sinne real iſt, muſs die philoſophirende Vernunft kommen, wenn ſie ſich nicht ſelbſt widerſprechen, und alles Reale aufheben will. Aber ſie muſs dieſe Einheit nicht bloſs unbeſtimmt vorausſetzen, und poſtuliren — dies thut auch der gemeine Menſchenſinn — ſondern ſie muſs ſich der vollkommenſten, und durchaus beſtimmten Erkenntniſs derſelben bemächtigen, weil dieſe Erkenntniſs der abſolute Maaſsſtab ſeyn ſoll, nach welchem jede abgeleitete Realität (jede Erſcheinung) beſtimmt werden muſs. Wir können nie wiſſen, was wir ſelbſt, bey allen den mannigfaltigen, und ins Unendliche ſich hinziehenden Erſcheinungen, die uns unſer Bewuſstſeyn vorhält, ſind; wir können nie mit uns ſelbſt einheimiſch werden ohne die beſtimmteſte Erkenntniſs des ſchlechthin Ueberſinnlichen. Wir ſtehen gleichſam mit dem einen Fuſse auf dem Boden der

ſinn-

ſinnlichen, und mit dem andern auf dem Gebiete der überſinnlichen Welt, und müſsen uns ohne jene Erkenntniſs in einem ewigen, nie zu löſenden, Widerſpruche mit uns ſelbſt erblicken. Wir finden auf dem Reflexionspunkte unſer Weſen an zwey Realitäten geknüpft, die einander ſchlechthin entgegengeſetzt ſind; wir finden uns nämlich als ſinnlich, und überſinnlich zugleich. Welche Realität ſoll gelten, da beyde nicht zugleich beſtehen können? Welches iſt das eigentliche Reale in mir — das Sinnliche, oder Ueberſinnliche, das Handeln, das an Schranken gefeſelt iſt, oder das Handeln, das darauf ausgehet, alle Feſeln der Beſchränktheit zu zerreiſſen, und daher auf die Realität eines Handelns deutet, das mit keinem andern Handeln mehr im Kampfe liegt, und folglich urſprünglich Eins, und Alles, — Alles, und Eins iſt? Ich finde die Natur auſser mir, ſo wie ich mich als beſchränkt finde: ſie iſt das *Beſchränkende* meines *beſchränkten* Seyns. So wie ich *denke*, iſt für mich ein Entgegengeſetztes, das meinem Denken gegenüber ſtehet, da. Das Objekt meines *Denkens* kann nichts anders ſeyn, als *Natur*. Iede mögliche Vernunft, wenn das *Weſen der Vernunft an ſich im Denken* beſtehet, muſs eine Natur auſser ſich finden, die ihr entgegengeſetzt iſt, die ſie nicht gemacht hat, und die ſie ihrem Weſen nach nicht verändern kann. So iſt ſelbſt die Gottheit an die Feſeln der Naturnothwendigkeit geſchmiedet, und iſt ſelbſt nichts mehr, und nichts weniger, als ein beſchränktes, ſchwaches Ich, das der abſoluten

ten

ten Herrschaft eines blinden *Fatums* unterworfen ist. Denn das Wesen der Natur läfst sich nach diesem Gesichtspunkte schlechthin durch kein Denken, also auch nicht durch das Denken der Gottheit, bestimmen. Die Natur existirt nämlich in diesem Falle durchaus unabhängig vom Denken; das Denken wird vielmehr durch sie angeregt, und bestimmt, also kann auch die Intelligenz, die wir Gott nennen, nie erkennen, was die Natur *an sich* ist; auch sie ist nur einer Erkenntnifs, die auf eine blofse Erscheinung gehet, fähig; und folglich kann sie die Natur, die ihr ursprünglich entgegengesetzt, und ein undurchdringliches Geheimnifs ist, nie vollkommen in ihre Gewalt bekommen. Und so fallen alle die schönen Hoffnungeu weg, die ich in Absicht auf die Gottheit hege, und die alle darauf hinauslaufen, dafs die Gottheit alle die Disharmonieen, die zwischen mir, und der Natur statt haben, und die ich als beschränktes Vernunftwesen nicht heben kann, in jedem Momente meines Daseyns in absolute Harmonie auflösen soll. Was kann ich von einer Gottheit erwarten, die, weil ihr Grundcharakter im Denken bestehet, eben so, wie ich, von der unumschränkten Herrschaft der Natur abhängig ist? Eine solche Gottheit bedarf selbst einer höhern Gottheit, und diese wieder einer höhern, und so ins Unendliche fort, um auch die für sie statthabenden Disharmonieen, die zwischen ihr, und der Natur unvermeidlich sind, auflösen zu lassen.

Wenn man diese Folgerungen läugnet, so kommt es nur von der Inkonsequenz des Denkens her. Das Wesen des Denkens läſst sich nicht aufheben, auch wenn man das Denken auf die Gottheit überträgt. Dieses bestehet aber darinn, daſs es schlechthin an ein Objektives — es sey Urstoff, oder bestimmter Stoff, Ding an sich, oder individuelles Ding — gebunden ist. Das Objektive kann durch das Denken, als solches, sey es auch das *Denken* κατ' ἐξοχὴν, womit *Bardili* das Wesen der Gottheit charakterisirt, schlechthin nicht geschaffen werden; das Denken wird vielmehr durch das Objektive angeregt, und bestimmt. So wird das Denken seinem Wesen nach in allen Logiken, und Metaphysiken bestimmt; und es läſst sich auch schlechthin nicht anders bestimmen. Es läſst sich absolut kein Denken, als solches, denken ohne ein dem denkenden Subjekt — es sey dieses Mensch, oder Gottheit — ursprünglich Entgegengesetztes, das demselben als ein solches vorschwebet, welches unabhängig von ihm existirt, und folglich durch dasselbe weder geschaffen, noch vernichtet werden kann. Wo ist nun der Vereingungspunkt zwischen dem denkenden Subjekte, und dem absoluten Gegenstande des Denkens? Es ist keiner denkbar. Denn es ist nach den Gesetzen des Denkens nichts vorhanden, als *denkendes* Subjekt, und *denkbares* Objekt, oder als *ideales* Seyn (Denken) und *reales* Seyn (Urstoff des Denkens). Und doch soll schlechthin ein Vereinigungspunkt zwischen dem den-

denkenden Subjekt, und dem urſprünglichen Objekt des Denkens ſtatt haben! Das iſt die majeſtätiſch gebietende Stimme, die wir in unſerm Innerſten vernehmen. Ohne die Realität dieſes abſoluten Vereinigungspunktes können wir uns ſchlechthin nicht beruhigen. Ohne dieſelbe finden wir uns ſelbſt in einen abſoluten Widerſpruch verſetzt. Und dieſer muſs ſchlechthin gelöſet werden, weil wir unſer Weſen (die Vernunft) nicht aufgeben können. Und wie löſen wir denn dieſen Widerſpruch, auch noch auf dem Standpunkte des natürlichen Verſtandesgebrauches, durch bloſsen Vernunftinſtinkt getrieben, folglich ohne alle Leitung der philoſophirenden Vernunft? Wir ſetzen zwiſchen dem Ich, als beſchränktem Vernunftweſen, und zwiſchen der Natur, die demſelben als abſolut entgegengeſetzt erſcheint, ein ſchlechthin überſinnliches Princip, unbeſchränkte Vernunft — Gott. Aber mit dem bloſsen unbeſtimmten Setzen eines ſchlechthin überſinnlichen Princips kann ſich auch der gemeinſte Menſch nicht befriedigen; er muſs es beſtimmt ſetzen: denn er will ſchlechthin den Widerſpruch löſen, der zwiſchem ihm, und der Natur ſtatt hat. Eben darum, weil er ſchlechthin unfähig iſt, dieſen Widerſpruch zu ertragen — denn er müſste dann ſich ſelbſt aufgeben, und ſagen können: Ich bin nicht — kann er weder bey ſich ſelbſt, noch bey der Natur, als den zwey einzig möglichen Reihen des Seyns, ſtehen bleiben. Er muſs alſo das ſchlechthin Ueberſinnliche, das er ſetzt, zugleich beſtimmen, oder denken. So wie

er es denkt, wird es ihm zu einem Ich, das in ein Subjektives, und Objektives, in ein Denken, und Wollen zerfällt. Aber das Ueberſinnliche kann nicht beſchränkt ſeyn, wie das individuelle Ich. Es muſs daher als ſchlechthin abſolutes Subjekt (unbeſchränktes Denken), und als ſchlechthin abſolutes Objekt (unbeſchränktes Wollen) folglich als durchaus abſolutes Ich in ſubjektiver, und objektiver Rückſicht gedacht werden. Aber warum wird es denn nicht anders gedacht, als unter der Form der Ichheit, die nothwendig in ein Subjektives, und Objektives zerfällt? Weil es abſolutes Geſetz des Denkens iſt, jeden *denkbaren* Gegenſtand, als ſolchen, in ein Subjektives, und Objektives zu trennen, und beydes durch den Begriff der Subſtanz, in welcher das Subjektive, und Objektive beſtehen, oder der beydes inhäriren ſoll, wieder zu vereinigen. Gott iſt, nach den Geſetzen des Denkens, ein abſolutes Denken, und ein abſolutes Wollen; alſo Zweyheit. Dieſe muſs aufgehoben, und beydes als inhärirend einer Subſtanz geſetzt werden, und eben dieſe Subſtanz iſt das Subſtantiv *Gott*. Das ganze Verfahren, wodurch geſetzt, entgegengeſetzt, und das Geſetzte, und Entgegengeſetzte wieder gleich geſetzt wird, kommt urſprünglich der Einbildungskraft, welche das *transſcendentale* Denken ſelbſt iſt, zu. Das *reflektirende*, und *reflektirte* Denken (der Verſtand in allen ſeinen Funktionen) hängt alſo ganz von der Einbildungskraft ab. Es findet das als gegebenes Produkt vor, was die Einbildungskraft zum Behufe der Reflexion ur-

urſprünglich geſetzt hat. Iedes Produkt aber, das der Verſtand, als bloſses Räſonnirvermögen vorfindet, iſt nothwendig ein Mannigfaltiges; ein Etwas, das in ein Subjektives, und Objektives getheilt, und durch den Begriff des Etwas, dem beydes inhärirt, wieder verbunden iſt. Ein abſolut Einfaches zu denken, iſt eine Aufgabe der Vernunft, die durch kein Denken, als ſolches, weder durch das gebundene, noch durch das freye (Phantaſie, die die höchſte Potenz des Verſtandes, als des Denkvermögens iſt) realiſirt werden kann. Es bleibt hier nichts übrig, als die bloſse Foderung der Vernunft, daſs das ſchlechthin Einfache (das Ur-Reale) nicht als ein Mannigfaltiges gedacht werden ſoll. Aber in eben dem Momente, als wir dieſe Foderung erfüllen wollen, heben wir ſie auf, indem wir immer ſchlechthin genöthiget ſind, daſſelbe als ein Mannigfaltiges vorzuſtellen, nämlich als ein Subjektives, und Objektives, und als einen Punkt, worinn beyde *ſubſiſtiren*, der daher *Subſtanz* genannt wird. Es iſt dieſe Beſtimmung abſolutes Geſetz des Denkens, und kann daher in Abſicht auf kein denkendes Subjekt aufgehoben werden. Beſtehet nun das Weſen Gottes in dem Denken κατ᾽ ἐξοχὴν, ſo iſt es der gröſste Widerſpruch, dieſes Geſetz hier aufzuheben, wo die Urquelle deſſelben iſt. Alſo auch Gott kann ſich nach dieſer Vorausſetzung nicht anders, denn als Dreyheit (*Trinität*) finden, nämlich als ein Subjektives, und Objektives, und als einen Punkt, wodurch beydes ſchlechthin vereinigt iſt. Die Beſtimmung der Theologen,

logen, nach welcher ſie Gott als Vater, Sohn, und heiligen Geiſt charakteriſiren, iſt den Geſetzen des Denkens ganz gemäſs. Aber ſo wie ſich Gott ſelbſt denkt, muſs er zugleich ein Etwas denken, das er nicht ſelbſt iſt, nämlich die Natur, von der ſelbſt ſein Denken abhängt. Auch dieſes iſt abſolutes Geſetz des Denkens. Und ſo wird das Denken Gottes eben ſo abhängig, wie das Denken des Ich; und eben daher auch ſein Wollen, das ohne Zweckbegriffe (ohne ein Denken) nicht denkbar iſt. Es iſt ſchlechthin nichts denkbar ohne ein dem denkenden, und wollenden Subjekte Entgegengeſetztes. So wie ſich alſo Gott ſeiner ſelbſt als eines denkenden, und wollenden Subjektes bewuſst wird, muſs er ſich zugleich eines Etwas, das ihm urſprünglich entgegengeſetzt iſt, der Natur auſser ihm, die er in dieſer Rückſicht weder gemacht hat, noch vernichten kann, bewuſst werden. Oder ſollen die Geſetze des Denkens in Rückſicht auf Gott nicht gelten, ob er gleich als die *denkende* Subſtanz κατ᾽ ἐξοχὴν geſetzt wird? Soll Gott ein abſoluter Widerſpruch ſeyn? Wie kann man doch ſo widerſprechend denken, und in demſelben Momente wieder aufheben, was man als abſolut geſetzt hat? Heiſst das philoſophiren?

Wenn nun auch in Abſicht auf Gott, inſofern ſein Weſen in Denken geſetzt wird, die Geſetze des Denkens mit abſoluter Nothwendigkeit ſtatt haben; wenn er dieſen zufolge eben ſo, wie ich, an ein urſprünglich Objektives, an die Natur, als etwas an

ſich

ſich Reales, ſchlechthin gebunden iſt; wenn alſo in Abſicht auf ihn dieſelben Disharmonien zwiſchen ihm, und der Natur, die er ſo wenig harmoniſch machen kann, als ich, herrſchen: was hilft mir denn das überſinnliche Princip, das ich, durch Vernunftinſtinkt getrieben, ſetze, zur Erreichung des Vernunftzweckes, zur Hervorbringung einer abſoluten Harmonie in Betreff alles deſſen, was real ſeyn ſoll? Warum bleibe ich nicht lieber bey mir ſelbſt, und bey der Natur ſtehen; warum trage ich die Löſung des Widerſpruches, den ich zwiſchen mir, und der Natur finde, einem Weſen auf, das denſelben eben ſo wenig löſen kann, als ich, da es als ein denkendes Weſen an dieſelben Geſetze gebunden iſt, als ich, und daher denſelben unauflöslichen Widerſpruch für ſich finden muſs? Ich kann ſchlechthin nicht bey mir, und bey der Natur ſtehen bleiben; und dennoch ſehe ich mit der höchſten Evidenz ein, daſs das Weſen, das ich als Vereinigungspunkt zwiſchen mir, und der Natur ſchlechthin poſtulire, und als ſo gewiſs exiſtirend ſetze, als ich weiſs, daſs ich ſelbſt bin, ſelbſt wieder eines höheren Vereinigungspunktes zwiſchen ſich ſelbſt, und der Natur bedürfe, und folglich der Knoten dadurch auf keine Art gelöſet werden kann, ſo lange ich die Natur als etwas wirklich Reales, und die Gottheit als *denkende Subſtanz*, ihrem Weſen nach, betrachte. Ich rücke den Widerſpruch, den ich zwiſchen mir, als einem denkenden Weſen, und der Natur, als dem abſoluten Gegenſtande des Denkens finde, nur weiter hinaus,

wenn ich die Gottheit als ein denkendes Wefen charakterifire, und fie dann zwifchen mir, und der Natur ftelle. Dadurch, dafs ich die Gottheit als ein fchlechthin unbefchränktes, unendliches Denken (bey *Bardili* das Denken κατ' ἐξοχὴν) denke, wird der Widerfpruch fo wenig gehoben, dafs vielmehr ein neuer Widerfpruch mit diefer Beftimmung eintritt. Ein viereckigter Zirkel hört nicht auf, ein Widerfpruch zu feyn, dadurch, dafs ich ihn ins Unendliche ausdehne. Der Widerfpruch wird auf folche Art nur von einer Stelle zur anderen bis ins Unendliche fortgerücket; er trägt fich felbft in die Unendlichkeit hinaus. Eben fo ift es mit dem Denken, dem ich das Prädikat, *unendlich*, *unbefchränkt* anhänge. Das Denken ift feinem Wefen nach, fchlechthin abhängig von einem Etwas, das kein Denken ift — von einem Objekte, das durch das Denken weder hervorgebracht, noch vernichtet, fondern blofs gefunden, und aufgefafst werden kann. So wie ich ein Denken fetze, fetze ich zugleich ein Etwas, das dem Denken urfprünglich entgegengefetzt ift, und wodurch folglich das Denken befchränkt wird. Diefes Befchränktfeyn durch ein Objektives liegt in der Natur des Denkens. So wie ich daher das Denken, als unendlich, und unbefchränkt fetze, fetze ich zugleich das Objekt des Denkens als unendlich, und unbefchränkt; ich trage nothwendig mit dem Denken das Objektive in die Unendlichkeit mit hinaus; weil fich auch hier das Objektive von dem Denken nicht trennen läfst: und fo erhalte ich ein Denken,

das

das der Vorausſetzung nach unendlich, und unbeſchränkt ſeyn ſoll, und doch ſchlechthin nicht ſeyn kann, weil es auch hier von dem Objektiven abhängig iſt. Das Ich denkt ſich, und die Natur, und findet ſich mit derſelben im Widerſpruch. Dieſer Widerſpruch liegt bloſs in der Natur des Denkens, oder darinn, daſs das Ich, und Nicht-Ich *gedacht* wird. Wird beydes *gedacht*, ſo iſt es auch urſprünglich einander entgegengeſetzt; und die Entgegenſetzung kann durch kein Denken, als ſolches, aufgehoben werden. Die Phantaſie dehnet zwar das Denken ins Unendliche aus; aber ſie rückt dadurch den Widerſpruch bloſs ins Unendliche hinaus, ohne denſelben zu heben. Die Gottheit, als ein *unendliches Denken* gedacht, iſt der gröſste Widerſpruch in den Augen der Vernunft.

§. 105.

Wie iſt nun der Widerſpruch zu löſen, auf den die theoretiſche (*denkende*) Vernunft zuletzt ſtöſst, und der durch kein Denken, als ſolches, ſelbſt dann nicht, wenn eine *denkende* Gottheit als Mittelpunkt des *denkenden* Subjektes (des Ich in der Erſcheinung), und der demſelben entgegengeſetzten Natur geſetzt wird, gelöſet werden kann? Dieſes iſt ſchlechthin nur möglich durch die Behauptung des transſcendentalen Idealismus, nach welcher ſowohl das Denken (*ideale* Seyn), als die dem Denken entgegengeſetzte Natur (das *reale* Seyn) als eine *Erſcheinung*, die

 auſser

aufser ihrer Sphäre nichts ist, erklärt wird. Das eigentliche Reale ist weder ein Denken, noch ein Gegenstand des Denkens, der für sich nicht denken kann, sondern nur gedacht wird; oder es ist weder ein *denkendes* Subjekt, noch *denkbares* Objekt; es ist durchaus nichts, das einem andern Etwas entgegen- und gleichgesetzt werden kann. Es kann folglich gar nicht als ein denkbares gedacht werden. Denn was immer *denkbar* ist, ist entweder ein *denkendes* Subjekt, oder ein *denkbares* (selbstloses) Objekt. Beydes aber ist sich in seinen Endpunkten schlechthin entgegengesetzt, selbst dann, wenn die Gottheit als denkendes Subjekt gesetzt wird. Das eigentliche Reale ist nur insofern denkbar, als es allen Gesetzen des Denkens zuwider gedacht, oder vielmehr absolut gesetzt wird, als das, was über alle Subjektivität, und Objektivität erhaben ist; bey welchem folglich gar kein Entgegengesetztseyn, kein Vieles, oder Mannigfaltiges statt haben kann. Das, was die Vernunft als *einzig real* ansehen kann, ist blosses, *intelligentes* Handeln; und dieses ist nur *absolut Eins*. Durch den Beysatz *intelligent* soll dieses ursprüngliche Handeln, das einzig real ist, keinesweges als ein *Denken* charakterisirt werden. Dieser Beysatz soll nur andeuten, dafs wir darunter etwas ganz anders verstehen, als ein solches Handeln, das wir, sobald wir auf dem Gebiete des Denkens stehen, der Natur zuschreiben. Wir können bey der Natur, auch wenn wir sie in ihrer höchsten Potenz, ursprünglich als ein Handeln bestimmen, das

sich

ſich in ein Mannigfaltiges von Handlungsweiſen, woraus beſtimmte Produkte entſtehen, evolvirt, wie in der Naturphiloſophie die Natur betrachtet werden muſs — nicht ſtehen bleiben, weil wir auch hier zuletzt auf einen abſoluten Gegenſatz gerathen, wenn wir unſere Selbſtſtändigkeit nicht aufgeben, und all das Handeln, das wir uns zuſchreiben, als eine Modifikation der Natur anſehen wollen. Ich handle mit Bewuſstſeyn; die Natur, als ſolche, wird von mir nothwendig geſetzt, als handelnd ohne Bewuſstſeyn. Die Natur iſt mir alſo ſchlechthin entgegengeſetzt. Wie kann ich von dem blinden Handeln der Natur erwarten, daſs dadurch die praktiſchen Foderungen meiner Vernunft befödert werden? Giebt es auſser mir nichts, als ein *blindes* Handeln, das auf die moraliſchen Foderungen der Vernunft gar keine Rückſicht nehmen kann, eben weil es *blind* iſt, ſo iſt das *Fatum* für mich unvermeidlich, durch deſſen Abgrund das, was ich Vernunft nenne, und alles, was mit derſelben in Verbindung ſtehet, verſchlungen wird. Durch ein *intelligentes* Handeln, das ich als das einzige Reale an ſich ſetze, verſtehe ich alſo weder ein Denken, noch ein Handeln, das dem Denken entgegengeſetzt iſt; oder weder eine denkende, noch des Denkens unfähige Subſtanz (weder Ich, noch Nicht-Ich, wie beydes auf dem Reflexionspunkte erſcheint), ſondern ein Handeln, das als *ſchlechthin bewuſstſeyend* (*abſolutes* Bewuſstſeyn, nicht *reflektirtes*, oder *reflektirendes*, das immer ſchon auf ein vorhandenes Objekt gehet,

und

und daher ein *Denken* ist), gesetzt wird und folglich als der absolute Grund des *reflektirten* Bewusstseyns angesehen werden kann (das *reflektirte* Bewusstseyn muss einen Grund haben, und dieser ist das *absolute* Bewusstseyn); ein Handeln, das ohne alle Reflexion (ohne einen Akt des Denkens) sich schlechthin immer so bestimmt, wie es sich *bestimmen soll*; wodurch geschieht, was *schlechthin geschehen soll*; ein Handeln, dessen Nothwendigkeit zwar *absolut*, aber durchaus *moralisch* ist. Um absolute Harmonie zu erhalten, müssen wir alle *Natur*nothwendigkeit, als etwas an sich Reales, vernichten, und blosse *moralische* Nothwendigkeit, als das ursprüngliche Reale, gelten lassen. Iede Naturnothwendigkeit muss als blosse Erscheinung gesetzt werden, die ausser ihrer Sphäre nichts ist.

§. 106.

Ist das eigentliche Reale nur ein schlechthin intelligentes, und wie wir es nun näher bestimmt haben, ein *schlechthin moralisches* Handeln, wodurch absolut das geschiehet, was *geschehen soll*, so ist mir, meinem übersinnlichen Charakter nach, durchaus nichts entgegengesetzt. Alles ist mit mir an sich harmonisch, wenn es auch in der Erscheinung mir noch so sehr entgegengesetzt seyn sollte. Auch ich bin ursprünglich ein *absolut bewusstseyendes* Handeln, das sich erst zum *reflektirten* Handeln, und Bewusstseyn (zum *denkenden* Subjekt, das, als solches, sich nothwendig

wendig ein des Denkens unfähiges Objekt — die ganze Natur, als *blindes* Wirken entgegensetzt) macht. Ich habe den Grund des *reflektirten* Bewußtseyns in mir selbst, bringe dasselbe durch mich selbst hervor, und bin insofern als ein *absolut bewußtseyendes* Handeln zu betrachten. Nur in dieser Rücksicht bin ich *Vernunft*. Als solche will ich schlechthin das, was geschehen soll, und fließe mit dem *Realen an sich* in Eins zusammen. Nur in der Reflexion (als denkendes Subjekt) bin ich von demselben getrennt. Nur hier kann ich das als wahr ansehen, was an sich Irrthum ist, und das thun, was ich nicht thun soll. Hier stehe ich auf dem Gebiete des Sinnlichen; bin *Vernunftindividuum*, und erscheine mir gleichsam abgerissen von der *Einen* Vernunft *an sich*, von dem Göttlichen κατ᾽ ἐξοχὴν, von dem Einem Ur-Realen, welches ein schlechthin unbeschränktes Handeln ist. Ich bin hier ein *denkendes* Subjekt, das sich nothwendig das Reale, das es sich nicht selbst zuschreibt, entgegensetzt, und als schlechthin entgegengesetzt für immer ansehen müßte, ohne daran zu denken, diesen Widerspruch zu heben, wenn nicht das Göttliche in mir, die Vernunft, absolute Harmonie federte, und das Entgegengesetzte als bloße *Erscheinung* erklärte, wodurch einzig der Weg zur Religion gebahnet wird. Nur das Göttliche κατ᾽ ἐξοχὴν, das *Eine* absolute, *schlechthin moralische* Handeln, das mit keinem *Sollen* im Kampfe liegt, und *Ich selbst*, insofern ich dieses Handeln *schlechthin will*, und daher

meinem

meinem übersinnlichen Charakter nach, mit demselben absolut Eins bin — nur das ist das eigentliche Reale; alles, was diesem meinen absoluten Willen entgegengesetzt ist, ist blosse Erscheinung, und an sich Nichts. Insofern ich Vernunft (übersinnlich) bin, kann ich nichts anders *wollen*, als ein absolutes, schlechthin moralisches Handeln, das alles in allem seyn soll. Insofern ich dieses schlechthin will, bin ich selbst göttlich, und mit dem Göttlichen κατ᾽ ἐξοχὴν durchaus Eins. Ich finde mich zwar auch beschränkt; die Beschränktheit liegt schon in dem Wesen der Ichheit; das Ich ist nicht die Totalität des Realen, sondern nur ein absolutes Streben nach absoluter Unbeschränktheit; aber die Beschränktheit kann ich nicht ansehen, als etwas Reales, das seyn soll. Ich strebe daher, jede Schranke, als das, was nicht seyn soll, aufzuheben, und schlechthin schrankenlos zu werden, wie das *Eine* Reale, das Göttliche κατ᾽ ἐξοχὴν. Ich reflektire auf dieses Streben nach absoluter Schrankenlosigkeit, und sehne mich nach einem Zustand, der kein Streben mehr ist, sondern schlechthin absolutes Handeln: nur ein solcher Zustand ist das wahre Reale für mich, und Ziel alles meines Strebens. In meinem Streben nach absoluter Schrankenlosigkeit kann ich nur das *absolute* Handeln, das darinn liegt, das, was sich mit absoluter Kraft selbst bestimmt, keineswegs aber das Beschränktseyn, das ebenfalls darinn liegt, als das wahre Reale, das einzig seyn soll, ansehen. Das eigentliche Ziel meines Strebens ist das, dass

kein

kein Streben mehr ſeyn ſoll, ſondern *reines Handeln*, das ich für das *einzige wahre Reale* anſehe.

§. 107.

Nur nach dieſer Anſicht gehet mein Bewuſstſeyn von abſoluter Einheit aus, und kehret wieder in abſolute Einheit zurück. Die Mannigfaltigkeit, als der Gegenſtand des reflektirten Bewuſstſeyns, liegt nur auf dem Gebiete des Denkens, das durch die produktive Einbildungskraft, als das Princip alles Mannigfaltigen, nothwendig beſtimmt wird, inſofern es ein *reales* Denken ſeyn ſoll. Es iſt die Beſtimmung des *abſoluten* Bewuſstſeyns, ſich zum *reflektirten* zu machen. Das geſchieht nur vermittelſt der Einbildungskraft. Einbildungskraft, und Verſtand iſt durch die Vernunft vorwärts, und rückwärts eingeſchloſſen. So wird urſprünglich beſtimmt, was einzig real ſeyn ſoll; und dieſe urſprüngliche Beſtimmung wird rein aufgefaſst, und in einer allen Denkgeſetzen zuwider beſtimmten Reflexion als das einzig wahre Reale aufgeſtellt, wodurch die reflektirende Vernunft vollkommen harmoniſch mit ſich ſelbſt wird. Das eigentliche Reale iſt urſprünglich nur *Eins*. Alle Mannigfaltigkeit des Einen Ur-Realen, die ſich in dem *reflektirten* Bewuſstſeyn zeigt, und ein Gegenſtand des Bewuſstſeyns iſt, iſt ein bloſses Produkt des von der Einbildungskraft abhängigen Denkens, und folglich eine bloſse Erſcheinung, die

die an ſich nichts iſt. Die Einbildungskraft zerſpaltet gleichſam zum Behufe des Denkens das Eine Ur-Reale in ein Subjektives, und Objektives, und in einen Mittelpunkt von beyden, und producirt daher das Mannigfaltige von Objekten, die das Denken in der Reflexion vorſindet. Aber das Denken (der Verſtand in allen ſeinen Funktionen) wird zuletzt wieder durch die Vernunft, von der das Denken, und ſelbſt die Einbildungskraft ausgehet, beſtimmt, und daher finden wir ſelbſt in dem reflektirten Bewuſstſeyn die Foderung, daſs zuletzt alle denkbaren Gegenſtände auf abſolute Einheit, als das Ur-Reale reducirt werden ſollen; und dieſe Foderung, die aus der Vernunft ſtrömet, iſt der einzige Grund der Religion, der Grund, warum wir bey dem gegebenen Mannigfaltigen, dem Ich, als denkendem Subjekt, und der Natur, als dem abſoluten Objekte, das jenem ſchlechthin entgegengeſetzt iſt, nicht ſtehen bleiben können, ſondern abſolute Einheit, und Harmonie zwiſchen beyden ſuchen. Dieſe Harmonie können wir nur finden durch die Behauptung, daſs das Denken ſowohl, als das, was dem Denken entgegengeſetzt iſt, die ganze Natur, als ſolche — eine bloſse Erſcheinung, nichts Reales an ſich, und daſs das eigentliche, ſchlechthin *Eine* Reale nichts, als *abſolut intelligentes* Handeln ſey. Es iſt kein anderer Weg möglich, das eigentlich Reale aus dem Zauberkreiſe der Widerſprüche zu reiſsen, und vor allem Zweifel ſicher zu ſtellen, als dieſe Behauptung, von der die trans-

ſcen-

ſcendental-Philoſophie ausgehet, und zu der ſie, als letztem Reſultat, zurückkehrt. Gehet man von dem Denken, als der *weſentlichen* Handlungsweiſe der Vernunft aus, ſo wird ſchon urſprünglich in das Reale ein Widerſpruch geſetzt, und daher alle Realität vernichtet. Denn es iſt ſchlechthin kein Denken, alſo auch nicht das Denken κατ᾽ ἐξοχὴν, wodurch man die Gottheit charakteriſirt, denkbar ohne abſolute Stoffheit, die durch das Denken weder hervorgebracht, noch vernichtet werden kann, wodurch folglich das Denken nicht bloſs beſchränkt wird, ſondern auch als abſolut widerſprechend erſcheinen muſs.

§. 108.

Dadurch wird endlich der Materialismus, oder Realismus (inſofern man unter Realismus ein bloſses todtes Seyn, oder auch ein *bewuſstloſes* Handeln verſtehet, und daraus das Bewuſstſeyn ableiten will) bis in ſeine letzten Schlupfwinkel verfolgt, und für immer beſiegt. Der Materialismus iſt mit dem *reinſten* Idealismus, der von dem abſoluten Denken, als der *weſentlichen*, und *urſprünglichen* Handlungsweiſe der Vernunft ausgehet, verträglich; ja der Idealismus enthält ſelbſt das Princip des roheſten Materialismus; dieſes Princip iſt das Denken. Denn wo ein Denken geſetzt wird, da muſs ein Stoff des Denkens geſetzt werden, der ſeiner urſprünglichen Form nach durch das Denken weder hervorgebracht, noch vernichtet werden kann. Und ſo finden wir uns durch

den

den ersten Grundsatz des Idealismus zugleich auf dem Gebiete des Materialismus. Das Subjektive stehet nothwendig in Wechselwirkung mit dem Objektiven. Daher kann man nicht Idealist seyn, ohne zugleich Materialist, und nicht Materialist, ohne zugleich Idealist zu seyn. Das sieht man recht augenscheinlich an *Bardili*, der von dem *reinsten* Denken ausgehet, und mit dem *rohesten* Materialismus endet.

§. 109.

Der Realismus ist entweder *atomistisch*, oder *dynamisch*. Der *atomistische* Realismus setzt ursprünglich unendlich kleine Körperchen (Atomen) Substanzen, die schon ausgedehnt, aber weder durch die Natur, noch durch die Kunst decomponibel sind, voraus. Insofern sie *schlechthin indecomponibel* sind, werden sie als die *einfachen* (*absolut* organisirten) Elemente aller Dinge betrachtet. Das ganze Universum entstehet daher durch blosse, nach keinem Gesetze zu bestimmende *Composition* dieser Elemente. Das, was wir Vernunft nennen, ist ein blosses Resultat dieser Composition. Es entstehet nämlich durch eine *zufällige* Vermischung der Elemente, und der durch dieselben organisirten materiellen Theile eine Organisation, die die Eigenschaft hat, dass wenn ein anderes Ding auf dieselbe einwirkt, dadurch ein Bewusstseyn in jener Organisation entstehet. Aber wie kann aus einem Princip ein Etwas hervorgehen, das schlechthin nicht in ihm liegt? Den Elementen

ist das Bewusstseyn durchaus fremd. Sie können folglich durch keine Art von Composition ein Bewusstseyn hervorbringen. In den Elementen ist bloss Vielheit, nicht Einheit. Kein Bewusstseyn von einem Mannigfaltigen ist möglich ohne *absolute* Einheit, die das bewusstseyende Subjekt schlechthin fodert, wodurch es einzig sich der *synthetischen* Einheit, die es durch das Denken hervorbringt, bewusst werden kann. Wie kommt die Idee der absoluten Einheit in das Bewusstseyn? Und endlich wie ist denn ein Eindruck von aussenher für mich da? Nur durch das Bewusstseyn. Dieses kann also durch keine Einwirkung von aussen entstehen; sondern wird immer schon vorausgesetzt. Es ist daher nach dieser Erklärungsart schlechthin kein Uebergang von dem Objektiven zum Subjektiven möglich. Der Materialist muss zugleich Idealist werden, wenn er auch nur auf eine scheinbare Art das Bewusstseyn erklären will. Dieses geschichet durch folgende Erklärungsarten.

Es ist schon ursprünglich in mir ein *Denken* vorhanden; mein Wesen bestehet darinn, dass ich eine *intellektuelle*, *denkende* Substanz bin. Das Denken an sich wird eben so absolut gesetzt, als die Ur-Materie. Es soll folglich nicht aus der Organisation erklärt werden. Aber wie komme ich denn zum Denken der Dinge ausser mir? Wie kommen diese in mein Denken herein, da doch mein Denken nicht das Ding, und das Ding nicht das Denken, son-

ſondern beydes vielmehr an ſich einander abſolut entgegengeſetzt iſt? Dies wird ſo erklärt. Ich fühle mich afficirt; das weiſs ich unmittelbar. Das Afficirtſeyn iſt der unmittelbare Stoff meines Denkens. Aber ich kann mich nicht als *afficirt* denken, ohne zugleich ein *Afficirendes auſser mir*, als *Urſache* des Afficirtſeyns zu ſetzen. Das Ding, inſofern es *afficirend* iſt, ſtimmt ganz mit dem Denken meines Afficirtſeyns überein. Was aber das Ding auſser der Sphäre des Afficirens, und Afficirtſeyns iſt, kann ich nie wiſſen. Was wir auſser uns erkennen können, ſind nur die Dinge, inſofern ſie *afficirend* ſind (in dem Bewuſstſeyn meines Afficirtſeyns, wie in einem Spiegel, *erſcheinen*), keineswegs aber die Dinge *an ſich*. Das iſt die Erklärungsart *Kants*, und ſeiner Anhänger. Aber wenn ich nur von Dingen eine Vorſtellung haben kann, inſofern ich durch ſie *afficirt bin*, wie komme ich denn zu der Vorſtellung der Dinge *an ſich*, die gar nicht in dem *Afficirtſeyn* liegt? Warum bleibe ich nicht ſtehen bey dem, was mir gegeben iſt, bey meinem *Denken*, und den *afficirenden* Dingen? — Und wie iſt nach dieſer Erklärungsart die Idee eines *ſchlechthin überſinnlichen* Princips möglich, das ich mir, als denkendem Subjekt, und den Dingen überhaupt, ſowohl den *afficirenden*, als den *Dingen an ſich* zum Grunde lege, und das über alles Afficirtſeyn, und über alles Denken, inſofern es durch ein Afficirtſeyn beſtimmt ſeyn ſoll, unendlich erhaben iſt? Kann dieſe Idee im bloſsen Denken liegen, das gar nicht denkbar iſt ohne ein Afficirtſeyn, und ohne

Zeit,

Zeit, und Raum, folglich ohne Sinnlichkeit? — Und wie entſtehet mir denn das abſolut erſte Bewuſstſeyn von einem afficirenden Dinge, da jedes mögliche Bewuſstſeyn von einem afficirenden Dinge immer ſchon ein ähnliches Bewuſstſeyn, an das es angeknüpft werden muſs, vorausſetzt? Kann ich anfangs erſt meiner ſelbſt, als eines bloſsen *reinen* Denkens, und dann erſt in einem künftigen Momente eines durch die Einwirkung der Dinge *afficirten* Denkens, das an jenes angeknüpft, und demſelben entgegengeſetzt wird, bewuſst werden? Oder kann ich eine Zeitlang als *reine* Intelligenz exiſtiren, die ſich ihrer ſelbſt, als *reiner* Intelligenz ohne alle Beymiſchung des Objektiven, bewuſst iſt, und dann erſt eine von auſsen *afficirte* Intelligenz werden? Unmöglich. Es iſt kein Denken denkbar ohne Gegenſatz; folglich kann ich nie exiſtiren als reine Intelligenz, die nur von ſich, keinesweges aber von etwas auſser ſich weiſs. Mein Denken kann alſo urſprünglich nicht als *abſolut* geſetzt werden; es muſs ſchon urſprünglich als ein *Afficirtſeyn* gedacht werden. Es muſs *angeregt* werden durch einen äuſsern Impuls, wie *Bardili* mit Recht auf ſeinem Standpunkte behauptet. Folglich iſt kein *abſolutes*, *ſelbſtſtändiges*, *ſich ſelbſt beſtimmendes* Denken denkbar. Das Denken kann nur ſo weit gehen, als die *irritirende* Potenz gehet; und ſo iſt alle Abſolutheit, und Freyheit des Denkens aufgehoben. Das *ideale* Denken (*Dichten*), welches doch eine unläugbare Thatſache des Bewuſstſeyns iſt, iſt ſchlechthin unmöglich.

Eben

Eben ſo die Idee des abſolut Ueberſinnlichen, die ebenfalls eine Thatſache des Bewuſstſeyns iſt. Das ganze Denken iſt weiter nichts, als Senſibilität beſtimmt durch Irritabilität, und Irritabilität beſtimmt durch Senſibilität — *Erregbarkeit*, die das Weſen des Organismus ausmacht. Aber das Bewuſstſeyn liegt höher, als die Natur des Organismus, als das Afficirtſeyn, und Afficiren in Wechſelwirkung gedacht. So endet der atomiſtiſche Realismus, der in ſeiner höchſten Potenz das Denken durch einen *äuſsern Impuls anregen* läſst, mit lauter Widerſprüchen.

§. 110.

Der *dynamiſche* Realismus ſetzt urſprünglich eine *abſolute* Kraft, als das Princip alles ſubjektiven, und objektiven Seyns (des Denkens, und des im Raume verbreiteten Realen). Das ganze Univerſum entſtehet durch die *Evolution* einer abſolut thätigen Kraft, nicht durch die *Compoſition* abſolut organiſirter, und ſchlechthin indecomponibler Subſtanzen. Dieſe Kraft hat kein Subſtrat; ſie iſt nichts, als ein Wirken, das für ſich, und durch ſich ſelbſt beſtehet. Ihre Beſtimmung iſt, ſich in der Erſcheinung abzuſpiegeln, und darzuſtellen, Sie ſpaltet ſich daher in ein Subjektives, und Objektives, oder in zwey Handlungsſphären, nämlich in eine Sphäre des Handelns, das nach innen zurückgehet, ſich ſelbſt reflektirt, und in eine Sphare des Handelns, das nach

aufsen

aufsen gehet. Das erste ist ein Denken, das zweyte ein Produciren des Raumes, der, so wie er producirt wird, sogleich erfüllt wird. Diese Urkraft erfüllt den Raum *von innen heraus*, indem sie nothwendig aus sich herausgehet, oder sich als ein *Ausdehnen* äufsert. Aber in demselben Momente, als sie aus sich herausgehet, reflektirt sie sich nach innen zurück, und äufsert sich als ein *Denken*, wodurch die Zeit hervorgebracht wird. Hier ist also das Ur-Reale ebenfalls ein bloſses Handeln, wie in dem Systeme des transscendentalen Idealismus. Alles, was *real* ist, ist ursprünglich ein *Handeln*, kein *Ding*. Alle möglichen Dinge, die wir als ein fixirtes Seyn erblicken, sind weiter nichts, als die Resultate *ursprünglicher Aktionen*, die lauter lebendige Sphären bilden. Iede Sphäre von Aktionen, wodurch das entstehet, was wir *Ding* nennen, ist durch Triplicität bestimmt. Soll etwas entstehen, so müssen zwey Kräfte gegen einander ankämpfen, und einander das Gleichgewicht halten. Aber durch das Gleichgewicht (Ruhe) entstehet nichts. Sollen zwey Kräfte *produktiv* werden, so müssen sie durch eine dritte Kraft aus ihrem Gleichgewichte gerissen, und in ein ungleiches Verhältnifs der Thätigkeit gesetzt werden, so dafs die eine Kraft als *positive*, die andere als *negative* (minder thätige) *Produktionskraft* angesehen werden kann. Das ist das System des *Spinoza*, das consequenteste, das der Dogmatismus aufführen kann. Als bloſse *Naturphilosophie*, in welcher jedoch *von dem Ursprunge des Bewufstseyns abstrahirt werden mufs*,

 wel-

welches ja nicht vergeſſen werden darf, — iſt dieſes Syſtem durchaus wahr. *Schelling* hat den *Spinozismus* recht glücklich benutzt zur Errichtung ſeines Syſtemes der Naturphiloſophie. Es giebt durchaus keine wahre *Naturphiloſophie*, als den *Spinozismus*, inſofern von dem Urſprunge des Bewuſstſeyns gänzlich abſtrahirt, und nur über den *objektiven* Theil des Bewuſstſeyns, nicht aber über den *ſubjektiven* (das Denken) philoſophirt wird. Die Natur kann, als *ſolche*, nicht anders, denn als eine abſolut thätige Kraft, die ſich in eine *objektive* (nach *auſsen* gehende), und *ſubjektive* (die in demſelben Momente nach *innen* gehet) gedacht werden. Die letztere iſt die *retardirende*, wodurch das unbeſchränkte Produciren gehemmt, und ein *fixirtes* Produkt in der Erſcheinung möglich wird. Aber dieſes *Retardiren*, wodurch die nach auſsen gehende Kraft zu ſich ſelbſt zurückgetrieben wird, iſt noch kein *Denken*, kein *reflektirtes* Bewuſstſeyn; und das *nach auſsen Gehen* iſt in ſeiner Unbeſchränktheit gedacht noch kein *abſolutes* Bewuſstſeyn. Das nach auſsen Gehen der abſoluten Naturkraſt, und das Gehemmt werden derſelben durch ſich ſelbſt iſt bloſs das, was man gewöhnlich in der Phyſik *Repulſiv* - und *Attraktivkraſt* nennt. Aber wie entſtehet denn das Bewuſstſeyn von beyden? Dieſes iſt über alle Naturkraft erhaben. Daher kann die Natur *nur in ihrer Sphäre*, inſofern nämlich von dem Bewuſstſeyn abſtrahirt wird, als *abſolute* Kraft, charakteriſirt werden. Auf dem höchſten

Stand-

Standpunkte ist die ganze Natur, als solche, *blosse Erscheinung*. Man sieht daraus, wie wichtig unsere Bestimmung ist, nach welcher wir das eigentliche Ur-Reale als ein schlechthin *intelligentes* Handeln charakterisirten, woraus das reflektirte Bewusstseyn einzig erklärbar wird. Das Ur-Reale muss ein Handeln seyn, das *absolut bewusstseyend* ist.

Zweytes Hauptſtück.

Vom Denken.

§. 111.

Wir haben durch die transſcendentale Deduktion des Bewuſstſeyns auch zugleich das Denken deducirt, und uns ſchon den Weg gebahnet zu allen den Beſtimmungen des Denkens, die wir in transſcendentaler, und logiſcher Hinſicht noch weiter auseinander zu ſetzen haben, um kein Merkmal unerklärt zu laſſen, das in dem Begriffe des Denkens liegt. Dadurch ſind wir in den Stand geſetzt, und berechtigt, uns gerade da am kürzeſten zu faſſen, wo ſich ſonſt die Logiker am weiteſten verbreiteten, nämlich bey der Analyſis, und Beſtimmung der Funktionen des Denkens, die im *Begreiſen*, *Urtheilen*, und *Schlieſſen* beſtehen. Es iſt das der Vortheil einer transſcendentalen Deduktion, wodurch das *Empiriſche*, auf deſſen Gebiete man ſich ſonſt nie orientiren, und

es

es bey aller Weitschweifigkeit nie *bestimmt*, und erschöpfend beschreiben kann, auf äusserst einfache, wenige, und leicht zu übersehende Gesetze reducirt, und dann von einem jeden, der die transscendentale Deduktion verstanden hat, auf alle möglichen Fälle für den ganzen unendlichen Gesichts- und Wirkungskreis der Erfahrung mit leichter Mühe anwendbar gemacht werden kann. Zudem ist es unsere ausdrückliche Absicht, in diesem Grundrisse vorzüglich den *transscendentalen* Standpunkt des Denkens ins Licht zu setzen, um dann den bloss *logischen*, woraus bisher alle Verirrungen der philosophirenden Vernunft entstanden sind, nicht bloss ganz unschädlich, sondern auch zum Dienste der wahren Philosophie, und aller übrigen *bestimmten* Wissenschaften recht brauchbar zu machen. Wer also von uns eine umständlichere Analysis des bloss *logischen* Verstandesgebrauches in Betreff der Funktionen des Denkens fodert, der fodert etwas von uns, das nicht in unserem Plane liegt, den wir ohne Zweifel mit Freyheit bestimmen konnten. Nur wenn wir dem, was unsere Hauptabsicht fodert, nicht Genüge leisten, verdienen wir mit Recht von sachverständigen Männern Vorwürfe.

Erster Abschnitt.

Von der absoluten Unmöglichkeit eines ganz reinen, nur von sich selbst abhängigen Denkens, als der Urhandlung des menschlichen Geistes, und der Vernunft an sich.

§. 112.

Unter einem *ganz reinen* Denken verstehen wir ein Denken, das weder von einer höheren Handlungsweise des denkenden Subjektes selbst, noch von einem ausser demselben liegenden Princip abhängen, und als solches das *Wesen* der *Vernunft an sich* ausmachen soll. Ein solches Denken nimmt *Bardili* an, und will darauf die ganze Philosophie begründet wissen. Um dieses Fundament des philosophischen Wissens allgemein geltend zu machen, hat sich *Reinhold* (der *Melanchthon Bardili's*, welcher letztere durch eine gewisse *genialische*, durch *ungewöhnliche Derbheit* sich auszeichnende Kraftsprache auf dem Gebiete der Philosophie die Rolle *Luthers*, ob-

gleich

gleich ohne *Luthers* Geist spielen will) entschlossen, ein eignes Journal zu schreiben, wovon das erste Heft schon erschienen ist. Wir läugnen ein solches reines Denken, und behaupten, dafs es selbst nach *Bardilis* Grundsätzen nicht bestehen kann, sondern einen absoluten Widerspruch enthält. Wir behaupten ferner, dafs gerade die Behauptung, dafs das Denken die Urhandlung des menschlichen Geistes, und das Wesen *der Vernunft an sich* ausmache, der Grund aller Verwirrungen auf dem Gebiete der Philosophie war, und seyn mufste. Diese Behauptung ist gar nichts Neues, wie *Bardili*, und *Reinhold* glauben, sondern sie ist allen Philosophen bis auf den Urheber der Wissenschaftslehre gemein. Alle giengen von dem Denken, als der Urhandlung des menschlichen Geistes aus; und gerade hierinn besteht ihr Grundirrthum.

Kant scheint unter allen Philosophen eine Ausnahme zu machen. Er ist vor dem Urheber der Wissenschaftslehre in der That der erste, der behauptete, dafs in der theoretischen Vernunft (im Denken), insofern man von derselben als höchstem Princip, worauf das Reale an sich zu gründen sey, ausgehet, durchaus kein Heil für den Philosophen zu finden sey. Er kam durch eine vollständige *Analysis* des Denkens, als solchen, bis auf die letzten Endpunkte der theoretischen Vernunft, und zeigte bis zur höchsten Evidenz, dafs auf dem Wege des blofsen Denkens man endlich bey einem absoluten, durch kein

Denken zu lösenden Widerspruch, als letztem Ziele ankomme, wo folglich, wenn kein anderer Weg möglich ist, alle Realität verschwindet, und selbst das Denken, als etwas Widersprechendes, sich selbst aufhebt. Er behauptet daher mit Recht, dass, wenn das *Reale an sich*, das dem Denken, und dem *durch das Denken bestimmten Realen* zum Grunde liegen muss, und das Denken selbst möglich seyn sollte, schlechthin ein anderer Weg, als der theoretischen (*denkenden*) Vernunft eingeschlagen werden müsse. Er behauptet ferner in derselben Rücksicht, dass das Denken, und jede durch das Denken bestimmte Realität als eine blosse Erscheinung anzusehen sey. In diesen Grundbehauptungen, die *Kant* mit keinem einzigen der vorhergehenden Philosophen gemein hat, und die, wenn man mit Consequenz ihren Grund verfolgt, endlich zum erwünschten Ziele einer vollkommenen Harmonie der philosophirenden Vernunft mit sich selbst führen, bestehet das hohe, bisher allgemein, selbst von den grösten Verehrern *Kants* verkannte Verdienst der *Kritik*, das den ehrwürdigen Urheber derselben mit dem Lorbeerkranz der Unsterblichkeit krönet.

In dieser Rücksicht heisst die Philosophie *Kants* mit Recht die *kritische* Philosophie, weil sie durch eine vollständige *Analysis* der theoretischen Vernunft zeigt, dass alle bisherige Philosophie, insofern sie vom Denken ausgieng, und zu demselben zurückkehrte, auf lauter Widersprüche führen muste.

Aber

Aber die *kritische* Philosophie, als solche, ist noch nicht die *positiv* wahre Philosophie, d. h. diejenige Philosophie, die an und für sich den Weg zum Ur-Realen zeigt, und dasselbe endlich als *Fund* darstellt; sondern sie ist nur *negativ* wahr, d. h. sie zeigt, welchen Weg man *nicht* einschlagen dürfe, um das *Wahre an sich* zu finden. Diesen äusserst wichtigen Umstand übersah das zahlreiche *Servum imitatorum pecus*, das diesem grossen Manne ohne weitere Prüfung folgte. Man glaubte allgemein, dass die *kritische* Philosophie, als solche, schon das Ziel der Wahrheit erreicht habe, ob sie gleich ihrer Natur nach sich nur damit beschäftigen kann, die Wege, die zum Irrthum führen, zu bezeichnen, und davor zu warnen, ohne dass sie selbst fähig ist, auch nur einen einzigen Schritt auf den Weg, der *positiv* zur Wahrheit führet, zu thun, oder diesen Weg *bestimmt*, und *zuverlässig* anzugeben. Bloss gestützt auf eine *Analysis* des Denkens kann sie freylich zuletzt finden, dass das blosse Denken, als Princip der Philosophie, den Denker endlich bey einem absoluten Widerspruche niedersetze, der durch kein Denken, als solches, zu vermitteln sey, und dass folglich schlechthin ein anderer Weg eingeschlagen werden müsse. Aber dadurch, dass sie durch die Analysis des Denkens den Widerspruch, der mit dem Denken, so bald es als das erste Princip des Realen angesehen wird, unzertrennlich verbunden ist, findet, hat sie sich nicht zugleich der Einsicht des Grundes, woraus dieser Widerspruch hervorgehet, bemäch-

mächtigt. Sie weiſs aus *Erfahrung* (aus einem ausdrücklich zu dem Ende angeſtellten Experiment, um den Charakter des Denkens, als erſten Princips des *realen* Wiſſens, in ſeinen letzten Beſtandtheilen kennen zu lernen), daſs das Denken, inſofern es als das Fundament des menſchlichen Wiſſens angeſehen wird, mit einem abſoluten Widerſpruche ende, und folglich auch mit einem Widerſpruch anfange. Dieſes findet ſie klar durch die vollſtändige Analyſis des Denkens. Aber was iſt denn der letzte Grund dieſer ſonderbaren Erſcheinung, wodurch ſich das Denken ſelbſt, und mit ſich zugleich alle Gewiſsheit in Betreff des Realen an ſich aufhebt? Das kann die kritiſche Philoſophie durch bloſse Analyſis nicht herausbringen; denn die Einſicht des *Grundes* dieſer Erſcheinung liegt nicht in dem Bewuſstſeyn der vorgenommenen Analyſis. Aus eben dieſem Grunde kann ſie auch den Weg, der *poſitiv* zur Wahrheit führet, nicht *beſtimmt*, und *ſicher* angeben, ob ſie gleich, durch die Flügel des *bloſsen Gefühles* für das *an ſich Wahre* über den Zauberkreis der Syntheſis, und Analyſis gehoben, *bedeutende* Winke für den einzig wahren Weg geben kann, wie auch dies wirklich bey *Kanten* der Fall iſt.

Kant hat ein richtiges, lebhaftes Gefühl für das *an ſich Wahre*; aber er kann vor lauter *kritiſchem* Geiſte daſſelbe nicht in deutliche Erkenntniſs verwandeln. Das Gefühl iſt die Gottheit, die ihn inſpirirt und nicht ſelten Worte ſprechen läſst, die

auch

auch auf dem Gebiete des Ueberſinnlichen als durchaus wahr anerkannt werden müſſen; die er aber, weil er ſie auf dem Wege der Inſpiration erhalten hat, ſelbſt nicht verſtehet, und die noch weniger von ſeinen blinden Anhängern verſtanden werden können. Der Theil der *Kritik*, wo *Kant* durch eine erſchöpfende *Analyſis* des Denkens das Unzureichende, und Widerſprechende der bloſs theoretiſchen Vernunft zeigt, und der die eigentliche *kritiſche* Philoſophie enthält, iſt *Kanten* auf eine meiſterhafte Art gelungen; der andere Theil aber, wo er ſelbſt den Weg, der *poſitiv* zur abſoluten Wahrheit führen ſoll, charakteriſirt, und wo er aus der bloſs *kritiſchen* Philoſophie in das eigentliche Gebiet der Transſcendental-Philoſophie nicht bloſs einzudringen, ſondern daſſelbe bis an ſeinen letzten Endpunkt zu beſtimmen ſtrebt, iſt ihm gänzlich miſslungen. Hier zeigt er durch ein neues Beyſpiel, wie unſicher das *bloſse Gefühl*, wenn es nicht zur deutlichen Erkenntniſs erhoben wird, auf dem Weg der Spekulation iſt, und wie leicht es durch die von einem falſchen Princip ausgehende Spekulation ſelbſt verfälſcht werden kann. Das richtige, und ſehr lebhafte Gefühl für das an ſich Wahre blieb zwar bey *Kanten* immer der unſichtbare Schutzgeiſt, der ihn durch ein Labyrinth von Irrthümern zuletzt bey Reſultaten ankommen lieſs, die in ſeinen Urprämiſſen gar nicht liegen, und ihn zu dem rüſtigſten Gegner des troſtloſen Skepticismus, des Materialismus, Idealismus, Fatalismus, und Atheismus machte. Aber da er das Gefühl

fühl in ſeiner Abſolutheit nicht zur deutlichen Erkenntniſs erheben konnte, ſo war ſein Gang auf dem Gebiete der Transſcendental - Philoſophie äuſserſt unſicher, indem er weder den Punkt, von dem er ausgieng, beſtimmt kannte, noch ſeine Endreſultate aus demſelben deduciren konnte. Er tappte, ſo zu ſagen, mit verſchloſſenen Augen, wie ein Träumender, auf dem Gebiete des Ueberſinnlichen herum, das er nur hie und da durch Zufall, und ohne es zu wiſſen, auf den Flügeln des Gefühles getragen, betrat; das er aber, durch irrige Spekulation geleitet, von Zeit zu Zeit wieder verlieſs. Was er träumend ſagte, iſt richtiger, als was er, ſeinen Prämiſſen zufolge, wachend behauptete.

Da er auf dem Wege der *theoretiſchen* Vernunſt zuletzt nichts als Widerſprüche fand, ſo wollte er den Weg der praktiſchen Vernunft einſchlagen. Das war ein ganz richtiger Wink des Gefühles für Wahrheit. Allein er verſtand dieſen Wink nicht recht, da er den Charakter des Gefühles nicht beſtimmt genug einſah. Er ſchlug den Weg der *empiriſch* praktiſchen Vernunft ein, die als ſolche, zuletzt von der theoretiſchen abhängt. Und ſo fiel er wieder in alle die Irrwege des *bloſsen Denkens* zurück, die er doch vermeiden wollte, und beſtimmte das Weſen des Ur-Realen nach den Geſetzen des bloſsen Denkens. Das Ur-Reale iſt ihm *Ding an ſich*, das durch kein Denken zu ergründen iſt. Nach den Geſetzen des Denkens kann auch das Ur-Reale unter

keinem

keinem andern Charakter, als dem des *Dinges an ſich*, erſcheinen. Die *empiriſch* praktiſche Vernunft, die immer durch die theoretiſche Vernunft geleitet wird, kann an dieſer Anſicht nicht das geringſte ändern. Wenn man die empiriſch praktiſche Vernunft, als Princip der Philoſophie aufſtellt, ſo verfällt man nicht bloſs in dieſelben Widerſprüche, in die man ſich, wenn man von der empiriſch theoretiſchen (*denkenden*) Vernunft ausgehet, verwickelt; ſondern man macht ſich auch noch weit mehrerer, und abentheuerlicher Inkonſequenzen ſchuldig.

Aber wenn gleich der Theil der *Kritik* durchaus miſslungen iſt, wo *Kant* die wahre Transſcendental-Philoſophie darſtellen wollte, ſo bleibt ihm doch durch die Behauptung, daſs in der theoretiſchen Vernunft durchaus kein Heil zu finden ſey, und ſelbſt durch die Verirrungen, in die er auf dem Wege der praktiſchen Vernunft, der nach ihm einzig zum Ziele führen ſollte, begieng, das ausſchlüſſige Verdienſt, daſs er die *nächſte* Veranlaſſung zu dem einzig möglichen Wege der *poſitiven* Wahrheit gab. *Fichte* entdeckte endlich in dem Weſen der praktiſchen Vernunft eine weit erhabenere Dignität, als die des bloſsen, nie *reinen*, oder von ſich ſelbſt, ſondern immer von höheren Principien abhängigen Denkens, und des durch das Denken *beſtimmten Wollens*. Das Ich von ſeiner bloſs empiriſchen Seite angeſehen (inſofern man es nämlich nicht als das *Princip* des Denkens, und Wollens, kennen lernt)

iſt

ist ein ewiger Kreislauf von dem Denken bestimmt durch das Wollen, und von dem Wollen bestimmt durch das Denken, wodurch sich durchaus nichts *Positives* bestimmen, und erkennen läſst. *Fichte* ist der erste unter allen Philosophen, der die philosophirende Vernunft aus diesem Zauberkreise riſs.

§. 113.

Bardili charakterisirt das Denken durch die Formel: A als A in A durch A. Durch diese Formel will er die Reinheit, und Unabhängigkeit des Denkens ausdrücken. Aber das Denken hängt nicht von sich selbst, sondern zunächst von der produktiven Einbildungskraft ab. Es ist also, als A nicht in A (in sich selbst), sondern in einem Etwas, das non A (produktive Einbildungskraft) ist, unmittelbar gesetzt. Aber das Denken sowohl, als die produktive Einbildungskraft hängt zuletzt von der Vernunft ab, insofern sie als ein *absolut intelligentes Streben* nach realer Absolutheit charakterisirt wird. Das ist das *absolute Ich*, *insofern es in der Wirklichkeit denkbar ist*, nicht das (durch Einbildungskraft) *anschauende*, noch das (durch den Verstand) *denkende*, noch endlich das (durch ein von Zweckbegriffen geleitetes Begehrungsvermögen) *wollende* Ich. Ein Ich, das kein *Streben* mehr, sondern *schlechthin absolutes Handeln*. (*Gottheit*) seyn soll, ist, *als Ich*, schlechthin unmöglich, folglich in der Wirklichkeit durchaus undenkbar, es ist die *bloſse*

Idee

Idee von einem Ich, nach der zwar das absolute Ich strebt, und sich gerade dadurch als absolut bewährt, daſs es darnach strebt, die es aber nie ganz, sondern bis ins Unendliche fort immer nur in einem endlichen Grade erreichen kann. Daher ist diese Idee auch keine Schimäre. Insofern nun das Denken von der Einbildungskraft, und diese von dem absoluten Ich, als einem *schlechthin intelligenten* Streben nach realer Absolutheit abhängt, ist auch das letzte Glied der oben aufgestellten Formel, wodurch A gesetzt wird durch A, als durch sich selbst zuletzt begründet, unrichtig, und widersprechend. Also A ist nicht durch A, sondern durch etwas, das non A ist. Der nächste Gegensatz des Denkens ist das *produktive* Anschauen (die Einbildungskraft), wenn man aufwärts steigt; beydes aber, sowohl das Denken, als das produktive Anschauen ist in dem absoluten Ich, als Vernunft, begründet.

Daher kommt es, daſs dem Denken immer ein Objekt, als Stoff, vorschwebt. Daher die auf dem Gebiete des Denkens ganz richtige Behauptung, daſs dem Denken der Stoff von auſsen gegeben, und daſs es durch denselben afficirt, oder angeregt werden müſse. Aber eben daraus erhellet auch, daſs schlechthin kein reines, nur von sich selbst, und von keinem äuſseren Stoffe, auch von keinem in dem denkenden Subjekte selbst liegenden höheren Princip des Handelns abhängiges Denken denkbar sey. Hängt das Denken, wenn es möglich seyn soll, schlechthin

von

von einem äuſseren Stoff, wodurch es angeregt werden muſs, oder auch von einer höheren Geiſteshandlung ab, ſo giebt es kein reines, abſolutes Denken. Wir können zwar von dem Stoffe abſtrahiren; aber wir wiſſen auch zugleich, daſs das Denken an ſich kein von allem Stoffe unabhängiges, und inſofern reines Handeln ſey. Eben darum, weil wir erſt von dem Stoffe abſtrahiren *müſſen*, ſind wir auch gezwungen, zu behaupten, daſs das Denken an ſich unzertrennlich mit dem Stoffe verbunden ſey. Aber ferner eben darum, weil wir von aller Stoffheit (Objektivität) abſtrahiren, und die Reflexion auf das Denken, inſofern es durch uns ſelbſt von den Feſeln der Stoffheit befreyet iſt, richten können, müſſen wir auch behaupten, daſs, wenn in uns kein höheres Princip, als das Denken, läge, wir uns nie über das wirkliche, und einzig mögliche, mit dem Stoffe verbundene Denken, würden erheben können. Nur ein höheres Princip, als das Denken iſt, kann ſich über das Denken erheben, das Denken ſelbſt zu ſich hinaufziehen, und von den Feſeln der Knechtſchaft befreyen. Dieſes Princip iſt das intelligente Streben nach einem *ſchlechthin reinen* Bewuſstſeyn, nach *realer* (nicht bloſs *formaler*, durch die Abſtraktion vermittelter) Vertilgung aller Stoffheit, folglich nach Vertilgung des Denkens ſelbſt, das immer an den Stoff, auch in der Abſtraktion von aller Stoffheit, *realiter* gebunden iſt. Statt des Denkens ſoll bloſs reine *intellektuelle* Selbſtanſchauung, die bloſs auf ein ſchlecht-

ſchlechthin unbeſchränktes Handeln, folglich eine Anſchauung, die weder auf einen von auſsen gegebenen Stoff, noch auf ein *beſchränktes* Handeln des Ich, auf ein *Streben*, das in der Wirklichkeit immer mit einem andern Handeln im Kampfe liegt, gehe. Wenn alſo behauptet wird, das über *alle Schranken hinüberſtrebende*, und bloſs *inſofern abſolute* Ich gehe darauf aus, alles *Denken* zu vertilgen, ſo heiſst das keinesweges, daſs das Ich ſtrebe, die Vernunft in Unvernunft, die Ichheit, die nur durch ein Denken ſich ihrer ſelbſt (beſtimmt) bewuſst werden kann, in bloſse Naturkraft zu verwandeln, die, als ohne alles Bewuſstſeyn wirkend, geſetzt wird, ſondern bloſs die Beſchränktheit, die auch in dem freyeſten Denken noch liegt, aufzuheben, und folglich das *denkende* Subjekt, als *beſchränkte* Vernunft, in ein Subjekt, dem nur reines Selbſtbewuſstſeyn zukommen ſoll, folglich in *ſchlechthin unbeſchränkte* Vernunft zu verwandeln. Werden nämlich vom Denken alle Schranken (*idealiter*) entfernt, ſo bleibt nichts übrig, als reines Selbſtbewuſstſeyn, das durchaus kein Denken iſt. Denn dem Denken muſs immer etwas gegeben ſeyn, woran es angeknüpft werden könne, und gerade durch dieſes Gegebenſeyn, und die Nothwendigkeit deſſelben, als Anknüpfungspunktes, wird das Denken beſchränkt. Das reine Selbſtbewuſstſeyn darf aber keinen Anknüpfungspunkt haben; es iſt das ſchlechthin Abſolute, das nichts vorausſetzt, ſondern das ſich durch eigne Schwerkraft ſelbſt trägt.

§. 114.

Aber sobald wir das reine Selbstbewusstseyn, als ein über alles Denken erhabenes intelligentes Handeln, folglich als ein *Nicht*denken denken wollen, verwandeln wir es wieder in ein Denken. Wir sind schlechthin unfähig ein reines Selbstbewusstseyn an sich, ohne alle Merkmale des Denkens, als eines beschränkten Handelns, zu *denken*. Es ist dieses bloss ein Postulat der Vernunft, nach dessen Realisirung wir zwar streben, das wir aber nie realisiren können. Ein reines Selbstbewusstseyn wird bloss gesetzt, als etwas, das schlechthin seyn, und mit den Gesetzen des Denkens nicht den geringsten Berührungspunkt gemein haben soll, weil es sonst beschränkt wäre. Ein reines Selbstbewusstseyn ist aber bloss insofern rein, als es unbeschränkt ist. Durch die geringste Schranke wird die Reinheit aufgehoben.

Man versuche es einmal, die Gottheit *rein* zu denken, d. h. als *schlechthin reines* Selbstbewusstseyn, folglich als das Gegentheil vom Denken, wodurch Schranken in das Bewusstseyn kommen, als absolute Einheit, als reine Thesis ohne alle Synthesis, und Antithesis; und man wird finden, dass dies eine Aufgabe sey, die durch kein Denken zu erreichen ist. So wie wir Gott denken wollen, setzen wir ein Subjektives, und Objektives, in welches wir die Gottheit theilen. Gott wird nothwendig gedacht als

als *bewuſstſeyend*, und *wollend.* Das Bewuſstſeyen iſt das Subjektive der Gottheit, das Wollen das Objektive. *Dieſes* Objektive ſetzen wir unmittelbar in Gott ſelbſt, als zu ſeinem Weſen gehörig. Aber wir können weder das Bewuſstſeyn, noch das Wollen der Gottheit *denken*, ohne noch auſser ihm ein Objektives zu ſetzen, worauf beydes gehe. Auch mit aller Anſtrengung des Verſtandes, mit aller Vorſicht, und Mühe, der Einbildungskraft ihre Flügel zu beſchneiden, und ihren Einfluſs auf das reine Denken, das hier gefodert wird, zu verhindern, iſt es uns dennoch ſchlechterdings unmöglich, die Gottheit von aller Objektivität zu entbinden, ſie als *reines ideales* Seyn, mit gänzlicher Vernichtung des ihr gegenüberſtehenden *realen* Seyns (der Stoffheit), als abſolute Einheit, zu denken. Die Gottheit wird nothwendig unter der Form der Ichheit gedacht. Es iſt hier dieſelbe Syntheſis, und Antitheſis des Idealen, und Realen, des Subjektiven, und Objektiven da, die wir finden, wenn wir uns ſelbſt denken. Um Gott nicht mit dem Ich zu vermengen, iſt für uns nichts da, als die abſolute Foderung, daſs er ſchlechthin nicht mit dem Ich vermengt werden ſoll. Wir vermengen ihn aber mit demſelben, ſobald wir ihn als etwas *Denkbares* denken. Iene Foderung gehet alſo dahin, Gott ſchlechthin nicht als etwas *Denkbares* zu denken, ſondern als ein über alles Denken erhabenes Princip ſchlechthin zu ſetzen.

Wenn wir Gott als etwas Denkbares denken, so finden wir nothwendig Gott, und Stoff, als zwey Reihen des Seyns, die einander *coordinirt*, keinesweges aber *subordinirt* sind. Die Stoffheit gehet eben so wenig aus der Gottheit hervor, als die Gottheit aus der Stoffheit. Wie sollte aus dem *reinsten Geiste*, aus dem *schlechthin idealen* Seyn Materie ausströmen — etwas, das ihm absolut entgegengesetzt ist, und daher in demselben auf keine Art liegen kann? Und wie sollte im Gegentheil aus der Materie ein schlechthin reines Selbstbewufsseyn, und allmächtiges Wollen hervorgehen, da in der Materie so was unmöglich liegen kann? Die Materie giebt, was sie hat, und was sie selbst ist; — das rein Geistige aber ist ihr etwas durchaus Fremdes, und ihrem Wesen Widersprechendes. Wenn aber die Gottheit, und die Materie, als absoluter Urstoff betrachtet, nach den Gesetzen des Denkens, zwey coordinirte Reihen des Seyns ausmachen, welches ist denn das Princip, wodurch sie coordinirt werden? Zwey coordinirte Glieder sind nothwendig von einem Princip abhängig, und wir bedürfen abermals einer Gottheit, um die mit dem Stoffe unzertrennlich vereinte Gottheit als möglich zu denken, und dann wieder einer Gottheit, um jene als möglich zu denken, und so ins Unendliche fort.

Aber wir wollen jetzt über den Umstand hinwegsehen, dafs es uns schlechthin unmöglich ist, Gott ohne einen ihm gegenüber stehenden Stoff zu denken;

ken; wir wollen vielmehr ſetzen, daſs wir von aller Objcktivität ſo abſtrahiren können, daſs dieſe Abſtraktion das abſolute Gegentheil von aller durch Objektivität beſchränkten Reflexion ſey; daſs folglich die Stoffheit in dieſem Denken der Gottheit *realiter*, nicht bloſs *formaliter* vernichtet ſey. Alſo Gott ſoll ganz rein gedacht werden. Was iſt denn Gott ſeinem Weſen nach? Die Foderung iſt hier, daſs er nicht als eine *Syntheſis*, ſondern als *abſolute Einheit*, und *Theſis* gedacht werden ſoll. Wir wollen nun den Verſuch machen, ihn mit *Bardili* als ein *reines* Denken zu denken. Gott ſey alſo A als A in A durch A. Denn dies iſt die Formel, die *Bardili*, um das reine Denken zu bezeichnen, in ſeiner *erſten* Logik aufſtellt. Aber können wir denn dadurch der Frage ausweichen, woher die Welt ihren Urſprung habe? Keinesweges. Dies geſteht *Bardili* ſelbſt zu. Er will dieſer Frage ſo wenig ausweichen, daſs er vielmehr behauptet, ſie müſſe aufgeworfen, und könne nur in der Logik, als der Wiſſenſchaft des reinen Denkens, beantwortet werden. *Bardili* geſteht ferner zu, daſs der urſprüngliche Stoff eben ſowohl *ſeinem Weſen nach* von dem *reinen* Denken verſchieden ſey, als die *organiſirte* Materie, die wir wahrnehmen können. Er geſteht endlich zu, daſs die Weltſchöpfung ohne einen urſprünglichen Stoff, deſſen Weſen in bloſser Ausdehnung beſtehen ſoll, ſchlechthin unmöglich ſey; und daſs die reine Stoffheit durch kein Denken vernichtet werden könne. So finden wir uns wieder auf den Punkt zurück verſetzt, der, der

Vor-

Vorausſetzung zu folge, gar nicht berührt werden ſollte, und das *reine* Denken der Gottheit iſt aufgehoben. Wir haben wieder Gott, und — Stoff. Alſo iſt die Vorſtellung des Stoffes durch kein reines Denken zu vermeiden.

Bardili glaubt, es könne der Philoſophie ganz gleich gelten, ob der urſprüngliche Stoff mit der Gottheit zugleich exiſtire, oder ob er ſelbſt von Gott aus Nichts hervorgebracht werde. Aber hierinn irrt er ſich ſehr. Exiſtirt der Stoff mit der Gottheit zugleich, ſo haben wir zwey *coordinirte* Reihen des Seyns, die ohne ein höheres Princip ſich widerſprechen, und aufheben. Es iſt in dieſem Falle *iſolirt* weder eine Gottheit, noch ein Stoff denkbar. Und ſo muſs ein höheres Princip zum Behufe der zwey coordinirten Reihen des Seyns geſetzt werden. Setzen wir aber ein höheres Princip, ſo iſt die Gottheit eben ſo abhängig, als der Stoff. Das höhere Princip iſt nicht bloſs der Grund der Gottheit, und des Stoffes, und der Möglichkeit ihrer ſynthetiſchen Vereinigung, ſondern es iſt auch die neue Gottheit, die zur Möglichkeit der bereits geſetzten poſtulirt werden muſs. Aber dieſe neue Gottheit, wenn ſie *gedacht* werden ſoll, kann wieder nicht beſtehen ohne eine höhere, und ſo ins Unendliche fort. Will man doch hier zu Ende kommen, ſo muſs man zuletzt ein *Fatum* ſetzen, von dem der Vater der Götter, und die ganze Reihe der Gottheiten, ſo wie die Reihe des *realen* Seyns abhängt. So lange wir noch eine

eine *denkende* Gottheit haben, ſtehet ihr ein Stoff zur Seite, deſſen Seyn eben ſo nothwendig iſt, als das der *denkenden* Gottheit. Dadurch wird nun nothwendig das Seyn der Gottheit beſchränkt; denn es iſt nicht das Seyn des Stoffes. So erhalten wir immer zwey Sphären des Seyns, die wenn ſie möglich ſeyn ſollen, einander *coordinirt* ſeyn müſſen, und wenn ſie *coordinirt* ſeyn ſollen, ein höheres Princip, als den Grund der Coordination, fodern. Folglich kann der letzte Vereinigungsgrund keine *denkende* Gottheit, ſondern das *Fatum* ſeyn, als das eigentliche Abſolute, das, weil es nicht denkt (*blind* iſt), auch keines Stoffes bedarf. Der letzte abſolute Gedanke, für Götter, und Menſchen iſt: *ſic fata ferunt*. Der höchſte Gott kann bey allem ſeinem, noch ſo reinen Denken, das *Fatum* eben ſo wenig begreifen, als der geringſte Menſch. Nur das Fatum hängt an Nichts, eben weil es Fatum iſt. Das Denken iſt nothwendig immer anknüpfend; und es knüpft ſich zuletzt an etwas an, das kein Denken iſt. Es kann ſich zwar an ſich ſelbſt knüpfen, und unſer ganzes Bewuſstſeyn, inſofern es *reflektirt*, und folglich ein *Denken* iſt, iſt nichts anders, als eine in die Unendlichkeit ſich hinziehende Reihe von Gedanken, ſo daſs ein Gedanke an dem andern hängt. Aber die ganze Reihe hängt zuletzt an Etwas, das kein Denken iſt. Dieſer abſolute Anknüpfungspunkt iſt das *Fatum*. Iede Gottheit alſo, deren Weſen in das Denken, ſey es auch noch ſo rein, geſetzt wird, iſt, wie jeder Menſch dem Stoffe

coor-

coordinirt, hängt daher mit demſelben zuſammen, und hängt zuletzt von einem durch kein Denken begreiflichen *Fatum* ab. Man ſieht daraus, daſs es der Philoſophie ſchlechthin nicht gleichgültig ſeyn kann, ob der Stoff der Gottheit gegeben ſey, inſofern das Seyn des Stoffes mit dem Seyn der Gottheit als gleich nothwendig (nach der Anſicht der Coexiſtenz) geſetzt wird, oder ob die Gottheit den Stoff ſelbſt ſchaffe. Wird der Stoff als mit der Gottheit coexiſtirend geſetzt, ſo wird nothwendig die Gottheit durch den Stoff beſchränkt, und iſt weiter nichts, als ein beſchränktes Ich. Und ſo iſt das Fatum, als der abſolute Anknüpfungspunkt der *denkenden* Gottheit unvermeidlich. Es müſste alſo behauptet werden, daſs der Stoff durch Gott, als das *reine* Denken κατ' ἐξοχὴν hervorgebracht, und geſchaffen werde. Wir wollen nun die Reflexion auf dieſe Behauptung richten, und ſehen, ob ſie nach den Geſetzen des Denkens möglich ſey.

§. 115.

Wenn man von dem reinen Denken, als Princip der Philoſophie ausgehet, ſo darf man durchaus nichts ſetzen, wodurch das Weſen des Denkens vernichtet wird. A als A in A durch A (das reine Denken, wie es einmal geſetzt iſt) kann, ſelbſt nach der ganz richtigen Bemerkung *Bardilis*, in keinem Falle non A (das Gegentheil des einmal geſetzten reinen Denkens) werden. Wenn man nun das reine Denken

ken einmal ſo beſtimmt hat, daſs ihm nothwendig ein reiner Stoff (die urſprüngliche Form aller wahrnehmbaren Dinge) gegenüber ſtehen ſoll, wie *Bardili* thut, ſo läſst ſich hinterher nicht wieder behaupten, daſs der Stoff aus dem reinen Denken κατ᾽ ἐξοχὴν (der Gottheit) hervorgehen, oder durch daſſelbe geſchaffen werden könne. So wenig durch das reine Denken eine urſprüngliche Form *vernichtet* werden kann, wie *Bardili* behauptet, ſo wenig kann durch daſſelbe eine weſentliche Form *geſchaffen* werden. Die Form, von der hier die Rede iſt, iſt der urſprüngliche Stoff ſelbſt, inſofern ſein Weſen, nach *Bardili*, in bloſser Ausdehnung beſtehen ſoll. Iſt dieſe *reine* Stoffheit durch das *reine* Denken weder producibel, noch vertilgbar, ſo folgt nothwendig, daſs dieſelbe mit dem letzteren coexſtirt, und daher eine eben ſo abſolute Reihe des Seyns ausmacht, als das reine Denken ſelbſt.

Es iſt alſo auch in dieſer Rückſicht der offenbarſte Widerſpruch, wenn man behauptet, daſs es der Philoſophie ganz gleich gelten könne, ob der urſprüngliche Stoff mit der Gottheit coexiſtire, oder durch ſie geſchaffen werde. Das heiſst im Grunde eben ſo viel, als, es müſſe der Philoſophie ganz gleichgültig ſeyn, ob man, als Philoſoph, Widerſprüche behaupte, oder nicht; ob man A als A in allen möglichen Fällen des angewandten Denkens wirklich als A gelten laſſe, oder in non A verwandle, und doch dabey das letztere für das erſtere halte.

Ist es daher dem reinen Denken wesentlich, dass demselben eine reine Stoffheit gegenüberstehe, so kann man eben so wenig behaupten, dass die Stoffheit aus dem Denken, als dass aus der Stoffheit das Denken entstehe. Wenn *Bardili* behauptet, dass in dem reinen Denken zugleich die reine Stoffheit liege, so kann, wenn die Behauptung nicht widersprechend seyn soll, das nur so viel heissen, dass die reine Stoffheit dem Denken *coordinirt* sey, dass folglich, so wie ein Denken gesetzt wird, auch ein Stoff müsse gesetzt werden, keinesweges aber dass der Stoff dem Denken *subordinirt*, und durch dasselbe hervorgebracht werde. Wie kann man nun behaupten, dass das, was dem reinen Denken *e diametro* entgegengesetzt ist, und was man selbst auf diese Art demselben entgegensetzt, und mit dem Denken zugleich setzt, ein Geschöpf desselben sey?

Was will denn *Bardili* dem rohesten Materialisten antworten, wenn derselbe behauptet, dass das Denken erst aus der *besonderen* Zusammenfügung der Atomen, aus einer *zufälligen* Organisation, die sich von allen übrigen Arten der Organisation auf eine vorzügliche Art unterscheidet, wie z. B. der menschliche Körper ist, entstehe? Was hat jene Behauptung vor dieser für einen entscheidenden Werth? Ist nicht jene eben so widersinnig, als die letztere? — Ia man kann sogar sagen, dass die letztere sich noch weit weniger wider den gesunden Verstand ver-

verſtoſse, als die erſte. Denn in der erſten wird das Denken, als das höchſte Geſetz für alles das, was noch geſetzt werden mag, vorausgeſetzt. Es darf alſo ſchlechthin nichts angenommen werden, was den Geſetzen des Denkens widerſpricht. In der letzteren Behauptung aber wird das abſolute Gegentheil des Denkens, das *rein Materielle* als das Grundprincip alles *idealen*, und *realen*, wahrnehmbaren Seyns geſetzt. Wo noch gar kein Denken ſtatt hat, ſondern erſt werden ſoll, da kann auch das Princip des Denkens nicht nach den Geſetzen des Denkens beurtheilt werden. Es iſt bey dem Materialiſten eine *abſolute* Vorausſetzung, daſs urſprünglich nichts, als Atomen da ſind, die durch die ihnen eigenthümliche Anziehungs- und Zurückſtoſsungskraft auf die mannigfaltigſte Art organiſiren, und endlich eine Organiſation zu Stande bringen, woraus das Denken reſultirt. Der Satz des Widerſpruches reicht daher gar nicht bis auf jene *abſolute* Vorausſetzung, als ſolche, weil mit dem Grundprincip, das hier geſetzt wird, noch gar kein Denken geſetzt iſt. Wo daher noch gar kein Denken iſt, da hat auch kein Geſetz des Denkens Gültigkeit. Etwas ganz anders iſt es, wenn man von dem Denken, als Grundprincip alles im Bewuſstſeyn vorkommenden *idealen*, und *realen* Seyns, das dadurch erklärt werden ſoll, ausgehet. Hier hat der Satz des Widerſpruches gleich bey der erſten Vorausſetzung volle Gültigkeit.

Zu dem kann der Materialist behaupten, daſs den Atomen nebst der Anziehungs- und Zurückstoſsungskraft auch zugleich die Denkkraft ursprünglich zukomme, ob gleich die letztere sich nur, unter der Bedingung einer ganz besonderen Organisation *äuſsern* könne, statt daſs die Anziehungs- und Zurückstoſsungskraft sich schon in den ersten Elementen der Dinge (in den *schlehthin indecomponiblen* Substanzen) äuſsere. Wird die Denkkraft eben so ursprünglich, und absolut gesetzt, als die Anziehungs- und Zurückstoſsungskraft, so ist auch *nach den Gesetzen des Denkens* gar nichts gegen die Grundbehauptung des Materialismus einzuwenden. Man kann hier nicht fragen: Wie ist die Denkkraft, insofern sie der reinen Stoffheit beygelegt wird, möglich? Sie ist schlechthin möglich, so wie die Anziehungs- und Repulsivkraft. Diese drey Kräfte werden schlechthin als das Wesen des Urstoffes alles Seyns gesetzt. Es ist das eine *absolute* Voraussetzung, die keiner Erklärung fähig ist; sie ist vielmehr das Princip alles Erklärens.

§. 116.

Ist nun der Stoff dem Denken immer gegeben, so daſs schlechthin kein Denken denkbar ist ohne Gegebenseyn irgend eines Stoffes (er sey nun Urstoff, oder abgeleiteter Stoff, Ding an sich, oder bestimmtes Ding), so ist ein *reines* Denken, als solches, durchaus unmöglich. Das reine Denken darf aber nicht

ver-

verwechſelt werden mit dem reinen, ſchlechthin abſoluten Bewuſstſeyn, wie *Bardili* thut. Das reine Bewuſstſeyn iſt ſchlechthin möglich, und nothwendig. Das Ur-Reale iſt nichts anders, als ein ſchlechthin abſolutes, intelligentes Handeln, das, Subjektiv angeſehen, als abſolut reines Selbſtbewuſstſeyn beſtimmt werden muſs. Und dieſes iſt das Göttliche κατ' ἐξοχὴν. Das Göttliche in Schranken geſetzt iſt ein Ich. Das Ich, als ſolches, wie es in der Wirklichkeit denkbar iſt, iſt nicht die abſolute Totalität des ſchlechthin intelligenten Handelns, ſondern ein abſolut bewuſstſeyendes Streben nach dieſer Totalität (nach dem Göttlichen κατ' ἐξοχὴν). Inſofern darauf reflektirt wird, daſs es ein *Streben* iſt, kann es nicht als ein ſchlechthin reines Selbſtbewuſstſeyn, das durchaus abſolut wäre, charakteriſirt werden. Inſofern aber das urſprüngliche Streben darauf ausgehet, alles Streben, als ſolches, zu vernichten, und in ſchlechthin abſolutes Handeln, oder (in ſubjektiver Rückſicht) in ſchlechthin reines Selbſtbewuſstſeyn zu verwandeln (alle Schranken des Bewuſstſeyns aufzuheben), muſs das Ich eine Idee von dieſer realen Abſolutheit haben: dieſe Idee kann ihm nicht gegeben werden; ſondern es muſs dieſelbe urſprünglich ſelbſt produciren. Und nur in dieſer Rückſicht iſt das Ich urſprünglich reines, abſolutes Selbſtbewuſstſeyn Aber dieſe *abſolute* Reinheit, und *reine* Abſolutheit des Selbſtbewuſstſeyns iſt nur *ideal*, nicht *real*, wie bey dem Göttlichen κατ' ἐξοχὴν. Dieſes reine Selbſtbewuſstſeyn iſt aber kein Denken,

ſondern das abſolute Princip alles Denkens. Dem reinen Selbſtbewuſstſeyn iſt nichts gegeben, ſondern es iſt der Grund alles Gegebenſeyns. Dem Denken hingegen muſs immer etwas gegeben ſeyn. Wenn die Rede iſt von dem urſprünglichen, abſoluten, reinen Selbſtbewuſstſeyn, ſo kann ich eigentlich nicht ſagen, daſs ich daſſelbe producire; denn ich bin das reine Selbſtbewuſstſeyn ſelbſt, inſofern ich mich als abſolutes Ich ſetze. Aber ich *kann* nicht bloſs, ſondern ich *muſs* immer ſagen, daſs ich das Denken producire. Denn das Denken iſt das reflektirte Bewuſstſeyn, und dieſes iſt nichts anders, als ein Produkt des *abſoluten* Bewuſstſeyns, das urſprünglich noch nicht *reflektirt iſt*, ſondern *ſich ſelbſt reflektirt*, folglich auch *kein Denken iſt*, ſondern *ſich zum Denken macht*. Das abſolute Ich, oder das reine Selbſtbewuſstſeyn, iſt immer das abſolut *Producirende*; ich kann daher nicht ſagen, daſs ich es urſprünglich *producirt habe*, oder zu irgend einer Zeit *producire*. Wenn von dem *abſolut Producirenden* die Rede iſt, ſo kann in keiner Rückſicht geſagt werden, daſs es ein *Produkt* ſey. Aber das *denkende* Ich habe ich gemacht, und mache es alle Augenblicke, ſo wie ich das Denken producire. Mit dem *denkenden* Ich producire ich auch alles das, was demſelben gegenüber ſtehet — das ganze Reich des *Objektiven*, *als eines ſolchen*. Aber ich producire keines von beyden, weder das Denken, noch das Objektive des Denkens, als *denkendes* Ich (denn als ſolches bin ich ſelbſt Produkt), ſondern als *abſolutes*

Ich.

Ich. Ich als *denkendes* Ich bin ſammt dem *Objektiven*, das mir, als denkendem Subjekt, gegenüber ſtehet, ein Produkt meiner ſelbſt, als abſoluten Ich, heiſst nichts mehr, und nichts weniger, als: Ich kann das *eigentliche Reale* ſchlechthin nicht produciren, was ich immer producire, iſt eine *abgeleitete* Realität (Erſcheinung). Eine ſolche abgeleitete Realität iſt das *denkende* Ich, und das *zu denkende* Nicht-Ich, das Subjektive, und Objektive, inſofern beydes bloſs in ſeiner Sphäre, und nicht darüber hinaus, betrachtet wird. Ich *producire* das Denken, und ſo *erſcheine* ich mir offenbar als ein *denkendes* Subjekt. Dieſe Erſcheinung iſt mein eignes Produkt. Ich, als *abſolutes* Ich, mache mich zu einem *denkenden* Ich, und zwar nothwendig; denn es iſt meine Beſtimmung, mich zu denken, oder das abſolute Bewuſstſeyn in ein reflektirtes zu verwandeln. Das *eigentliche Reale*, das ich urſprünglich, als abſolutes Ich bin, gehet in eine *erſcheinende* Realität über, und hat in der Erſcheinung nothwendig einen ganz andern Charakter, als der ihm urſprünglich zukommt. Es wird ein Etwas, dem ein anderes Etwas entgegengeſetzt iſt, obgleich in Abſicht auf das urſprüngliche Reale kein Entgegenſeyn, keine Disharmonie ſtatt haben kann. So wie ich das Denken producire, und das *abſolute* Ich zum *denkenden* Ich mache, producire ich auch das Etwas, das dem denkenden Ich als entgegengeſetzt erſcheint, das *Objektive* des reflektirten Bewuſstſeyns, als *ſolches*. Die *Objektivität*, unter welcher Form mir nun nothwendig alles Reale,

das

das ich nicht ſelbſt bin, und wornach ich bloſs ſtrebe, um ſchlechthin abſolut zu werden, *erſcheint*, iſt nicht die urſprüngliche Form des Realen. Denn urſprünglich kann mir nichts entgegengeſetzt ſeyn. An ſich iſt alles abſolute Harmonie. In dem Momente, als ich den erſten Akt des Denkens producire (als ich zum *reflektirten* Selbſtbewuſstſeyn komme), wird mir das eigentliche Reale, das nur *abſolut Eins* iſt, zu einem Subjektiven, und Objektiven, wovon Eines dem Andern entgegengeſetzt iſt. Das Reale an ſich erſcheint mir daher in einem ganz verkehrten Schattenriſſe. Ich kann nicht ſagen, daſs das Reale, das mir als entgegengeſetzt erſcheint, das *Objektive* meines reflektirten Bewuſstſeyns (des Denkens, das ich hervorbringe) ein Produkt des Denkens ſey, ſo wenig, als ich das Subjektive als ein Produkt des Denkens anſehen kann. Beydes, das Subjektive, und Objektive, iſt urſprünglich das Denken ſelbſt, das Setzen, und Entgegenſetzen, wovon Eins durch das andere beſtimmt iſt. Ich bringe das Denken hervor, heiſst alſo nichts anders, als: Ich bringe das Subjektive, und Objektive hervor. Ich bin urſprünglich *abſolutes* Ich; es iſt aber die Beſtimmung des *abſoluten* Ich, ſich zum *reflektirten* Ich zu machen. Das iſt nur möglich unter der Bedingung eines urſprünglichen Setzens, und Entgegenſetzens, und eines Schwebens zwiſchen dem Setzen, und Entgegenſetzen, wodurch beydes zuſammengehalten wird. Das Setzen, und Entgegenſetzen geſchieht nicht *ſucceſſiv*, ſondern zugleich

in Einem, und demſelben Akte. So wie geſetzt wird, muſs zugleich entgegengeſetzt werden. Das abſolute Ich, als das, was das Setzen, und Entgegenſetzen producirt, ſchwebt zwiſchen Setzen, und Entgegenſetzen in der Mitte, und hält beydes durch ſein Schweben *zuſammen*, und zugleich *auseinander*. Es iſt in dieſem Akte, der Triplicität iſt, *produktive*, oder *transſcendentale* Einbildungskraft, und dieſe iſt das *urſprüngliche* Denken (das Setzen, Entgegenſetzen, und Schweben zwiſchen beyden) ſelbſt, und heiſst in dieſer Rückſicht auch das *transſcendentale* Denken. Soll alſo das abſolute Ich ſich zum reflektirten Selbſtbewuſstſeyn erheben, ſo muſs es ſich vor allen zur Einbildungskraft machen; es muſs alles das, was in der Reflexion aufgefaſst werden ſoll, urſprünglich ſetzen, und zwar beſtimmt ſetzen, damit es als etwas Beſtimmtes erſcheinen kann. Soll es als ein Beſtimmtes erſcheinen, ſo muſs ihm ein anderes Beſtimmtes entgegengeſetzt, und beydes muſs durch ein drittes gleichgeſetzt ſeyn. Daher muſs das Verfahren des Ich, inſofern es produktive Einbildungskraft iſt, eine Triplicität des Handelns ſeyn, nämlich ein Setzen, Entgegenſetzen, und Schweben zwiſchen beyden, wodurch das Setzen, und Entgegenſetzen *ſynthetiſch* vereinigt (*zuſammen* gefaſst, und *auseinander* gehalten) wird. In der darauf folgenden Reflexion erſcheint dieſe dreyfache Handlungsweiſe als ein Produkt, und daher auch nothwendig als ein dreyfaches Produkt, nämlich als Subjekt (*denkendes* Ich), als Objekt (*denkbares* Nicht-Ich), und

als das Abſolute (Ding an ſich), das beyden zum Grunde liegt, und unbeſtimmt gelaſſen wird. Hier fängt das Gebiet des *reflektirten* Denkens an. Hier erſcheint ſich das Ich als *Verſtand*, der nichts produciren kann, ſondern immer ſchon ein Gegebenes vorfindet. Aber das Ich würde ſich des reflektirten Denkens nicht bewuſst werden können, wenn es nicht ſtrebte, aus dem Zauberkreiſe des Subjektiven, und Objektiven, den es vor aller Reflexion, als produktive Einbildungskraft ſelbſt gezogen hat, herauszutreten, und in ein ſchlechthin reines Bewuſstſeyn, wodurch das Denken, als ein *beſchränktes*, und *abhängiges* Handeln ausgeſchloſſen wird, überzugehen. Dadurch erhält es erſt ein reflektirtes Bewuſstſeyn von dem abſoluten Bewuſstſeyn, und gehet daher wieder auf den Punkt zurück, von dem es ausgegangen war, um ein Denken zu produciren: es wird ſich ſeiner Abſolutheit bewuſst. So wird das Denken erſt ſelbſtſtändig, indem es weder auf das Ich, als Subjekt, noch auf das Nicht-Ich, als urſprüngliches Objekt, ſondern einzig, und allein auf das abſolute Ich, als Vernunft, gegründet wird. Das abſolute Ich producirt das Denken, und daher das Subjektive, und Objektive des Bewuſstſeyns, weil beydes an ſich nichts anders iſt, als das *urſprüngliche* Denken ſelbſt — das *Verfahren* der produktiven Einbildungskraft, das erſt in der Reflexion als *Produkt* erſcheint. Das *denkende* Ich hängt alſo bloſs von ſich ſelbſt, als abſolutem Ich, ab, und iſt durch nichts auſser dem abſoluten Ich beſtimmt. Man reflektire

flektire doch ernstlich über diese Deduktion des Denkens (des Subjektiven, und Objektiven), und beantworte sich die Frage, ob die Freyheit des Ich in allen seinen Funktionen auf eine andere Art als möglich gedacht werden könne. Ist die Freyheit durch irgend einen Weg, den die Spekulation nehmen mag, verlohren, so ist damit auch alles verlohren, woran die Würde, und Beruhigung der Menschheit hängt — Moralität, Religion, Unsterblichkeit der Seele. Wer für diese Kleinodien der Menschheit Eifer hat — es kann aber schlechthin kein Mensch dagegen gleichgültig seyn — der eifere doch nicht *blind*, und stelle nicht in seinem *blinden* Eifer Behauptungen auf, wodurch sie verlohren gehen, und verschreye jene Voraussetzungen, als *verderblich*, wodurch das, wofür er mit Recht eifert, einzig erhalten werden kann.

§. 117.

Es ist ausser allem Zweifel, dass der *Stoff* (das *Objektive* des Denkens) dem denkenden Subjekt in der Reflexion *gegeben* seyn müsse. Es ist nur die Frage, ob er durch ein ausser dem Ich liegendes Princip *gegeben* werde, oder ob er schon in dem absoluten Ich liege, so dass es, sobald es ein Denken producirt, jeden möglichen Stoff aus sich selbst entwickelt. Wird dem Ich ursprünglich der Stoff von aussen gegeben, so ist freylich keine Freyheit des Ich denkbar. Sein Denken wird in allen Funktionen

durch den Stoff, als äufseren Impuls, angeregt, in Thätigkeit gefetzt, und beftimmt. Das Denken gehet immer nur fo weit, als der äufsere Impuls *beftimmend* ift. Man kann daher nicht fagen, dafs das Ich das Denken *felbft producire;* es kann folglich kein Denken *fein* Denken nennen. Es ift immer das Produkt einer *irritirenden* Potenz *von aufsen.* Läfst fich nun das Gegebenfeyn des Stoffes auf keine andere Art erklären, fo müffen wir freylich auf alle Freyheit des Denkens, und Wollens Verzicht leiften, unfer Herz mag fich noch fo fehr dagegen empören. Es ift einmal nicht anders, und wir können unfere Natur, fo wie fie urfprünglich beftimmt ift, durchaus nicht ändern. *Sic fata ferunt.* Aber das ift eben die wichtige Frage, ob keine andere Erklärungsart möglich fey. Bey der Erklärungsart, die, wie man bis zur höchften Evidenz darthun kann, uns aller Würde beraubt, ohne weitere Prüfung ftehen bleiben, und die noch einzig mögliche, wodurch alles, was uns theuer feyn mufs, gerettet werden kann, vorläufig fchon als Unfinn erklären, ift abfolute Wegwerfung feiner felbft. Freunde der Wahrheit! folget mir in diefer äufserft wichtigen Unterfuchung ohne Vorurtheil, und Sektengeift! Es gilt die Würde der Menfchheit; es gilt die Realität des Heiligen κατ᾿ ἐξοχὴν; es gilt unfere Pflichten und Rechte in diefem Leben; und die feligen Ausfichten jenfeits des Grabes! Nur der verworfenfte Menfch kann hier gleichgültig feyn, oder aus Rechthaberey feine Augen dem verfchliefsen, was auf eine

ein-

einzigmögliche Art *Uns Selbſt* für immer ſicher ſtellt.

§. 118.

Wir behaupten, daſs dem Ich urſprünglich kein Stoff zu ſeinen Vorſtellungen *von auſsen* gegeben werde, ſondern daſs es ſich jeden möglichen Stoff *ſelbſt gebe*, unmittelbar aus ſich ſelbſt ſchöpfe, und dann erſt nach auſsen trage, oder objektiv mache. Es kommt urſprünglich ſchlechthin nichts *von auſsen* in das Ich; ſondern alles, was das Ich in der Reflexion als auſser ſich exiſtirend vorfindet, und ſetzt, hat ſich vor aller Reflexion von dem *abſolut Inneren* des menſchlichen Geiſtes gleichſam abgelöſet, und *nach auſsen* gedrängt. Es giebt ein doppeltes Inneres des menſchlichen Geiſtes, nämlich ein *abſolut* Inneres, und ein *relativ* Inneres, welches letztere mit einem *relativ* Aeuſseren in Wechſelbeſtimmung ſtehet. Das *abſolut* Innere iſt gleichſam der *innigſte* Geiſt des menſchlichen Geiſtes, das abſolute Ich. Dieſes macht ſich ſelbſt zum *denkenden* Subjekt, inſofern es das Denken producirt, und in demſelben Momente macht es ein *zu denkendes* Objekt, das jenem gegenüber ſteht. Das denkende Subjekt iſt das *relativ* Innere; das jenem gegenüberſtehende Objekt des Denkens iſt das Aeuſsere. Beydes producirt das abſolute Ich, als *abſolut Inneres*. Ein *abſolut Aeuſseres* giebt es nicht. Das abſolute Ich, als das *abſolut* Innere, iſt die Urquelle alles deſſen, was

in

in dem reflektirten Bewuſstſeyn als gegeben vorkommt; von dort aus ſtrömet jede Realität in das denkende Subjekt über, und wird theils dem Ich, theils dem, was das Ich nicht iſt, zugeſchrieben. Auf dieſe Art ſtehet das Ich urſprünglich nur mit *ſich* ſelbſt in Wechſelwirkung, hängt nur von ſich ab, iſt jedem äuſseren Einfluſse verſchloſſen, und kann folglich die Freyheit behaupten, die es ſich auf dem Reflexionspunkte ſelbſt zuſchreibt. Es kommt nichts in das Ich, als was es ſelbſt in ſich ſetzt; es kann aber nichts in ſich ſetzen, als was es urſprünglich aus ſich ſelbſt ſchöpfet. Iedes *Objekt*, das in dem reflektirten Bewuſstſeyn vorkommt, iſt ein Produkt des abſoluten Ich vermittelſt der Einbildungskraft, inſofern es *Objekt* iſt, und nicht als etwas *im eigentlichſten Sinne Reales* geſetzt wird, das in keinem Falle *Objekt* iſt. Nur ſo kann die Freyheit des menſchlichen Geiſtes behauptet werden, und mit derſelben alles, woran die Würde, und Ruhe des Menſchen hängt. Aber es iſt nur die Frage, wie die obige Behauptung erklärt werden könne, ohne daſs man an die Klippen des *transſcendenten* Idealismus ſtöſst. Es iſt nun unſere Sache, dieſe ſchwere Aufgabe zu löſen, und das, was dahin einſchlägt, in das möglichſte Licht zu ſetzen.

§. 119.

Das Objektive, das wir in der Reflexion auf uns vorfinden, erſcheint theils als *ſinnlich*, theils als

über-

überſinnlich. Zu dem Sinnlichen rechnen wir alles das, was Gegenſtand der Empfindung iſt; zu dem Ueberſinnlichen, was nie empfunden werden kann. Iedes Naturprodukt beſtimmen wir als etwas Sinnliches, weil wir es durch die beſtimmten Arten des Afficirtſeyns, die wir Sinne nennen, z. B. durch das Sehen, Hören, Fühlen u. ſ. w. wahrnehmen können. Das, was der Idee der Gottheit, entſpricht, wird von uns als etwas ſchlechthin Ueberſinnliches beſtimmt, weil es als das abſolute Gegentheil alles Afficirtſeyns, und aller Afficirbarkeit gedacht wird. Wir behaupten nun, daſs uns der Stoff in Rückſicht auf dieſe beyden Arten von Vorſtellungen auf keine Art von auſsen gegeben werden könne, ſondern daſs wir denſelben urſprünglich aus uns ſelbſt ſchöpfen. Daſs uns der Stoff zu den Vorſtellungen, die ſich auf das ſchlechthin Ueberſinnliche beziehen, nicht von auſsen kommen könne, wird man uns vielleicht weit eher zugeben, als daſs wir den Stoff zu den Vorſtellungen, deren Gegenſtand etwas Sinnliches iſt, z. B. das ganze Reich der Dinge auſser uns, urſprünglich bloſs aus uns ſchöpfen. Wie ſollte z. B. die Idee der Gottheit von auſsen in uns kommen können, wenn ſie nicht urſprünglich in uns ſelbſt ihren Sitz hätte, und wir ſie nur aus uns heraustrügen, der geſammten Natur vor aller Reflexion zum Grund legten, und dann in der Reflexion auf die Naturprodukte uns gleichſam aus dem ganzen Reiche der Natur, der Sonne gleich, entgegenſtrahlen ſähen? Was wir vor aller Reflexion, bloſs

bloſs durch Vernunftinſtinkt getrieben, der Natur zum Grund gelegt haben, das finden wir natürlicher Weiſe wieder, ſobald wir auf die Natur reflektiren. Ueberall, wo wir nur hinblicken, auf dem ganzen unermeſslichen Reiche der Natur, von dem Kleinſten bis zum Gröſsten, von der Feldblume bis zu dem Sternenheere, kommt uns Gott, als Freund, und Vater, und Schöpfer des Univerſums, gleichſam entgegen, giebt den Schönheiten der Natur erſt ihre wahren Reize, und erfüllt unſer Herz mit unausſprechlichen Wonnegefühlen. Aus der Natur kann uns das nicht zuſtrömen, was über alle Natur unendlich erhaben iſt. Das Göttliche κατ' ἐξοχὴν ſtrömt urſprünglich aus uns ſelbſt heraus in das Reich der Natur, und ſtrömt wieder in uns zurück, ſobald wir die Natur betrachten. Unſer Herz, inſofern es nach dem Göttlichen ſtrebt, iſt urſprünglich der Tempel, worinn daſſelbe thronet. Wir tragen unſer Herz in ſeinem Streben nach abſoluter Unbeſchränktheit aus uns ſelbſt heraus, beſeelen damit die ganze Natur, um ſie mit uns harmoniſch zu machen. Und ſo wird auch die ganze Natur zum Tempel geweihet, wo wir das Göttliche mit Entzücken wieder finden, das nur urſprünglich in unſerm Herzen ſeinen Sitz hat. Wäre das Ich nicht urſprünglich ein Streben nach abſoluter Unbeſchränktheit, und machte es nicht vor aller Reflexion die abſolute Foderung, daſs jenem Streben ſchlechthin nichts entgegen geſetzt ſeyn ſoll; daſs alles, was geſchiehet, gerade ſo geſchehen ſoll, wie es die Natur jenes Strebens (der

abſolute

absolute Vernunftzweck) fodert; daſs folglich die Naturordnung als eine bloſse Erſcheinung, jene überſinnliche Ordnung aber, nach welcher unſichtbar alles geſchieht, was ſchlechthin geſchehen ſoll, als das einzige, wahre Reale angeſehen werden ſoll: nie würden wir über die Natur hinausgehen, nie hinter dem Vorhange derſelben das Göttliche ahnen, das uns wegen unſeres überſinnlichen Charakters aus allen Naturprodukten entgegenkommt, und mit Entzücken erfüllt. Die Menſchheit, noch in ihrer kindlichen Einfalt, vergötterte alles. Iedes Naturprodukt war ihr mit einer unſichtbaren Gottheit belebt. Die Mythologie der Griechen iſt der reinſte Ausguſs einer noch ganz natürlichen, durch kein Räſonnement verfälſchten Phantaſie. Daher hat ſie auch für uns ſo viele Reize. Die *gebildete* Vernunft wird nie fähig ſeyn, ein ſo entzückendes Gemälde von dem Göttlichen durch den Pinſel, und die Farben der Phantaſie zu Stande zu bringen, als die Vernunft in ihrer Kindheit, an den Brüſten der Einbildungskraft und Phantaſie hängend, wirklich zu Stande brachte. Die unzählige Menge von Gottheiten war ein Produkt der Phantaſie. Aber das *Eine* Göttliche, das ſich auf dem Zaubergebiete der Phantaſie in unzählige Ströme, und Bächlein theilte, hatte urſprünglich ſeinen Sitz in der Vernunft, als dem Streben nach dem Unendlichen, und ſtrömte in die Phantaſie hinüber. Es muſs erſt wieder in die reine Vernunft durch eine wahre Philoſophie zurücke geleitet werden, wenn es von dem Zaubergewande,

das

das ihm die Phantaſie umhängt hat, entkleidet, in ſeinem wahren Charakter erkannt werden ſoll. Die theoretiſche Vernunft hängt ganz von der Einbildungskraft ab, und iſt in ihrer höchſten Potenz Phantaſie. Denn dieſe iſt nichts anders, als der Verſtand, inſofern er entfeſelt von den Banden der *wirklichen* Objekte, ſich eine *ideale* Welt ſchaffet. Nur die Vernunft iſt über Einbildungskraft, Verſtand, und Phantaſie unendlich erhaben. Nur inſofern man die Vernunft in ihrer (idealen) Abſolutheit erkennet, kann man das Göttliche erkennen, wie es an ſich iſt. Sie iſt daher die einzige reine Erkenntniſsquelle des Göttlichen κατ᾽ ἐξοχὴν, inſofern ſie urſprünglich ein Streben nach demſelben iſt. Sie producirt die Idee deſſelben ganz aus ſich ſelbſt. Es kann ihr kein Stoff dazu von auſsen gegeben werden. Nur in der Reflexion ſcheint ſie denſelben von auſsen wenigſtens zum Theile, zu erhalten. Aber das Göttliche kommt ihr von auſsen *auf dem Reflexionspunkte* nur entgegen, inſofern ſie daſſelbe *vor aller Reflexion* von *innen* nach *auſsen* getragen hat, und natürlicher Weiſe es da wieder findet, wo ſie es hin verſetzt hat. Den Stoff zur Idee der Gottheit durch Offenbarung (unmittelbare Einwirkung der Gottheit auf den Menſchen) in die menſchliche Vernunft kommen laſſen, iſt der gröſste Miſsverſtand, der ſich denken läſst. Denn die Idee der Gottheit muſs ſchon der Form, und dem Stoffe nach, in uns vorhanden ſeyn, ehe der Glaube an Offenbarung möglich iſt.

§. 120.

Wir haben das Ich ursprünglich als ein *schlechthin intelligentes* (das reflektirte Bewuſstſeyn *producirendes*, folglich noch nicht als ein *Denken*, *reflektirtes* Bewuſstſeyn zu beſtimmendes) Streben geſetzt, und beſtimmt. Nach dieſer Beſtimmung läſst ſich jeder mögliche Stoff, der auf dem Gebiete des Denkens (dem Reflexionspunkte) als von auſsen gegeben erſcheint, urſprünglich aus dem Ich ſelbſt ableiten. Das eigentliche Reale iſt uns ferner kein *Seyn*, (Ding, Subſtanz, Objekt), ſondern bloſses Handeln. Das Reale iſt *urſprünglich* nur *Ein* Handeln; es beſtehet daher nicht in zwey verſchiedenen Handlungsſphären, die einander entgegengeſetzt, und durch eine dritte gleichgeſetzt ſind. Dieſe Form der Triplicität erhält das Reale an ſich nur durch die produktive Einbildungskraft, und erſcheint dann auf dem Reflexionspunkte als eine Triplicität von *Objekten*. Das Ich iſt zwar ſeinem überſinnlichen Charakter nach, inſofern es das *reflektirte* Bewuſstſeyn ſammt allen den *Objekten*, als *ſolchen*, die durch eine neue Reflexion in demſelben vorgefunden werden, producirt ein *abſolutes* Handeln, das nur *intelligent* ſeyn kann. Denn es ſoll ſich zum *reflektirten* Bewuſstſeyn *machen;* es muſs alſo als ein Handeln, *abſolut* bewuſstſeyend ſeyn. Es macht ſich zum *reflektirten* Bewuſstſeyn, heiſst, es producirt das *Denken* (das daher auf keine Art die Urhandlung irgend einer Intelligenz ſeyn kann), es macht ſich, als abſolutes

(ſchlecht-

(ſchlechthin producirendes) Ich, zum beſtimmten, denkenden Ich, zum Subjekt, das, weil es nothwendig beſtimmt iſt, einem andern Etwas, das das denkende Subjekt nicht iſt, und daher Objekt heiſst, entgegengeſetzt ſeyn muſs. So wie das abſolute Ich das *denkende* Subjekt producirt, producirt es zugleich das demſelben gegenüber ſtehende *Objekt*, als *ſolches*. Denn an ſich iſt dem Ich nichts entgegengeſetzt; das Reale, das dem denkenden Ich auf dem Reflexionspunkte entgegengeſetzt zu ſeyn ſcheint, iſt, *der Form des Entgegenſeyns nach*, ein Produkt der produktiven Einbildungskraft, eben ſo wie das *denkende* Subjekt, als ſolches, das dem Objekt entgegengeſetzt iſt. Die Einbildungskraft hängt aber von der Vernunft ab. Dieſe macht ſich ſelbſt zur Einbildungskraft zum Behufe des Denkens, das urſprünglich an zwey entgegengeſetzte, durch eine Dritte vermittelte, Realitäten gebunden iſt, ſo daſs ſchlechthin kein Denken möglich iſt ohne dieſe Triplicität von Realitäten. Aber das eigentliche Reale, von dem jeder Gegenſatz, und jede Vermittelung deſſelben auszuſchlieſsen iſt, — das ſchlechthin *Eine* Handeln producirt das Ich nicht, ſo wenig es ſich in ſeiner Abſolutheit, nämlich als das *ſchlechthin Producirende* producirt.

Inſofern das Ich das reflektirte Selbſtbewuſstſeyn producirt (ſich zum *denkenden* Subjekt macht), iſt es ein abſolutes Handeln; und nur in dieſer Rückſicht kann es das reflektirte Bewuſstſeyn in allen ſeinen Funktionen *ſein* Bewuſstſeyn nennen. Wer

läugnet,

läugnet, daſs das reflektirte Bewuſstſeyn ein bloſses Produkt des abſoluten Ich ſey, der kann auch das Bewuſstſeyn, das er wirklich in der Reflexion vorfidet, nicht *ſein* Bewuſstſeyn nennen; ſondern er muſs es einem fremden Princip — der Natur, oder der Gottheit — zuſchreiben. Aber wenn gleich das Ich in dieſer Rückſicht als ein abſolutes Handeln zu betrachten iſt, ſo iſt es doch nicht nothwendig die *Totalität* des Handelns ſchlechthin. Wir haben es nur als ein *Streben* nach dieſer Totalität, nach realer, durchaus abſoluter Unbeſchränktheit, charakteriſirt. Hier iſt die Gränze zwiſchen dem *transſcendenten*, und *transſcendentalen* Idealismus. Durch die *Totalität* des Handelns ſchlechthin verſtehen wir nicht eine *ſynthetiſche* Einheit, die uns durch die *Addition* aller möglichen, und von einander *verſchiedenen* Handlungsſphären entſtanden iſt (totalitas *collectiva*); ſondern *abſolute* Einheit des Handelns, von der jede Antitheſis, und Syntheſis ausgeſchloſſen werden muſs. Eine ſolche *abſolute* Einheit iſt (*realiter*) das Ich nicht, inſofern es als ein in der Wirklichkeit mögliches Ich gedacht werden kann; ſondern nur ein Streben nach dieſer abſoluten Einheit des Handelns ſchlechthin, folglich nur abſolute Einheit in der Idee, die jedoch nie ganz realiſirt werden kann, ſo daſs das Ich immer ein bloſses Streben bleibt.

Beſtehet nun das Weſen des Ich in dem Streben nach abſoluter Einheit des Handelns ſchlechthin, ſo

dafs es jedem individuellen Streben die Idee nach absoluter Schrankenlosigkeit als absolutes Strebeziel zum Grunde legen mufs, so mufs, so gewifs das Ich Ich ist, und so gewifs jene Idee immer in einem endlichen Grade realisirbar seyn mufs, immer das geschehen, was schlechthin geschehen soll, wenn jene Idee, an deren *successiver* Realisirung das Wesen des Ich hängt, wirklich für jeden Zeitmoment in einem endlichen Grade realisirbar seyn soll. Mufs nach dem Wesen des Ich, das in der Realisirbarkeit jener Idee bis ins Unendliche fort bestehet, unsichtbar immer nur das geschehen, was schlechthin geschehen soll, so darf das Ur-Reale, wodurch der höchste Vernunftzweck ausgeführt werden soll, nicht als ein Handeln gesetzt werden, das mit einem andern Handeln im Kampfe liegt, oder nur ein absolutes Streben nach absoluter Unbeschränktheit ist, wie das Ich, sondern es mufs als absolute Einheit des Handelns, das Alles in Allem ist, dem keine Natur gegenüber stehet, allen Gesetzen des Denkens zuwider, gesetzt werden. Nur unter dieser Bedingung ist eine schlechthin moralische Weltordnung, wodurch unsichtbar, und allen Erscheinungen zuwider immer geschiehet, was geschehen soll, möglich. Das Ich also, insofern es als ein absolutes *Streben* nach absoluter Einheit des Handelns schlechthin, oder nach absoluter Schrankenlosigkeit, ursprünglich charakterisirt wird, ist sich selbst der absolute Grund der Religion, so wie es der Grund des reflektirten Bewufstseyns ist. Es schöpfet unmittelbar aus sich selbst die Idee des schlecht-

schlechthin Uebersinnlichen, und Göttlichen; und setzet die Realität dieser Idee mit eben der untrüglichen Gewissheit, als es sein eignes Wesen setzt, und weiss, dass es Bewusstseyn überhaupt hat. Das *Himmelreich* (die übersinnliche Welt — das Göttliche κατ᾽ ἐξοχὴν) *liegt in ihm selbst, es kommt nicht von aussen*, wie der göttliche Weise aus Nazareth sagt, der nicht in der Lügenschule des bloss räsonnirenden Verstandes (der theoretischen Vernunft, die immer von einem Gegebenseyn von aussen abhängt), sondern bloss in der Schule des reinen Herzens studirt hat. Daher sagt er auch eben so wahr, und übereinstimmend mit der neuesten Philosophie, *dass die, so reines Herzens sind, Gott anschauen.* Der Glaube an Gott ist auf keine andere Art zu erklären, und die Realität desselben zu retten, als nach der eben gegebenen Bestimmung des Grundcharakters des Ich. Also allen Stoff zu den Vorstellungen, die sich auf das Uebersinnliche beziehen, schöpfen wir aus uns selbst. Aber läst sich auch alle Stoffheit der Vorstellungen, die sich auf das Sinnliche beziehen, aus der Natur der Ichheit ableiten? Wir wollen den Versuch machen.

§. 121.

So viel ist schon zum voraus gewiss, dass die Natur des Sinnlichen nur durch die durchaus bestimmte Einsicht der Natur des Uebersinnlichen bestimmt werden könne. Und so ist schon der wichtigste

Schritt

Schritt zur Lösung unseres Problemes geschehen. Können wir die Erkenntniss des Uebersinnlichen nur aus uns schöpfen, ohne dass uns hier ein Stoff von aussen gegeben werden kann, so folgt schon von selbst, dass wenn die Erkenntniss des Uebersinnlichen der einzige Maassstab des Sinnlichen seyn soll, wir auch alle Stoffheit zu der Erkenntniss des Sinnlichen nur unmittelbar aus uns schöpfen können. Denn käme uns der Stoff zu der Erkenntniss des Sinnlichen ursprünglich von aussen, so wären wir immer durch das Sinnliche bestimmt; wir könnten uns über dasselbe schlechthin nicht erheben; unser Denken gienge nur so weit, als es durch äussern Impuls in Thätigkeit gesetzt würde. Auch nicht einmal die blosse Idee des Uebersinnlichen, abgesehen von der Ueberzeugung der Realität derselben, die sich uns unwiderstehlich aufdrängt, wäre möglich. Eben so wenig wäre das *Dichten*, das *ideale* Schaffen einer Sinnenwelt, die der wirklichen entgegengesetzt ist, möglich. So gewiss wir also eine Idee des schlechthin Uebersinnlichen haben; so gewiss uns ein Dichtungsvermögen, als die höchste Potenz des Denkvermögens, beywohnet: so gewiss können wir *ursprünglich* den Stoff zu den sinnlichen Vorstellungen nicht von aussen erhalten. Iedes sinnliche Objekt ist nur bestimmbar, insofern es einem andern entgegengesetzt, und mit diesem durch ein drittes gleichgesetzt wird. Ieder mögliche Begriff bestehet aus einer Sphäre von Begriffen, die immer durch Triplicität geschlossen ist. Aber es ist keine Sphäre des Denkens

absolut

abſolut geſchloſſen; an jede Sphäre ſchlieſst ſich eine andere an; wir kommen daher auf dem Gebiete des bloſsen Denkens (der Sinnenwelt) nie auf ein abſolut Erſtes, und abſolut Letztes. Wäre daher das Denken die Urhandlung des menſchlichen Geiſtes, woraus alles abgeleitet werden müſste, wie neuerdings *Bardili*, und *Reinhold* behaupten, ſo würde für uns die Idee des Ueberſinnlichen ſchlechthin unmöglich ſeyn. Denn das Ueberſinnliche iſt das ſchlechthin Erſte, und Letzte, das durch kein Denken, als ſolches, erreichbar iſt, indem die Natur des Denkens fodert, daſs an jede Sphäre des Denkens eine andere, bis ins Unendliche fort, geknüpft werde. Nach den Geſetzen des Denkens ſoll ſchlechthin kein abſolut Erſtes, und abſolut Letztes ſeyn. Wird daher dennoch ein ſolches geſetzt, ſo wird es *abſolut*, allen Geſetzen des Denkens zuwider, und folglich mit Vernichtung des Denkens, als eines *beſchränkten* Handelns, das in ein abſolutes Handeln übergehen ſoll, geſetzt. Für das Ich, als Denkendes Subjekt giebt es durchaus nicht *Ein* abſolutes Geſetz, ſondern nur ein *Mannigfaltiges* von Geſetzen, die urſprünglich eine Sphäre, durch Triplicität beſtimmt, ausmachen; ſie ſind das Geſetz des Setzens, das Geſetz des Entgegenſetzens, und das des Gleichſetzens der beyden erſten, durch ein höheres Setzen, das ebenfalls durch ein Entgegenſetzen, und Gleichſetzen beſtimmt ſeyn muſs, und dieſes wieder durch eine höhere Sphäre des Setzens, Entgegenſetzens, und Gleichſetzens, und ſo ins Unend-

liche fort, ſo daſs dieſe Dreyheit von Geſetzen auf alle möglichen Fälle des Denkens angewandt, und folglich jeder Akt des Denkens an einen andern, jedes Objekt an ein anderes angeſchloſſen werden muſs, ohne daſs man je auf etwas abſolut Erſtes, und Letztes kommt. Man nennt dieſe Grundgeſetze des Denkens gewöhnlich das Geſetz der *Identität*, des *Widerſpruches*, und des *Grundes*. Das ſogenannte *Principium excluſi tertii*, das noch einige beyſetzen, iſt ſchon in denſelben, inſofern bey jedem Denken ein Gegenſatz daſeyn muſs, der eigentlich nur zwiſchen zwey Gliedern ſtatt haben kann, mit begriffen. Die Formel des Denkens, die *Bardili* aufſtellt, A als A in A durch A, anwendbar auf alle möglichen Fälle des Denkens, iſt nicht *Ein* abſolutes Geſetz, ſondern eine geſchloſſene Sphäre von *mannigfaltigen* Geſetzen, deren Weſen in *realer* Triplicität, folglich nicht in *abſoluter* Einheit beſtehet, wie *Bardili* wähnt. Die Sphäre iſt auch nie *abſolut* geſchloſſen, ſondern immer nur *relativ*. Die Formel des Denkens kann nur als der Ausdruck einer *ſynthetiſchen* Einheit, die immer eine neue Syntheſis bis ins Unendliche fort fodert, keinesweges aber einer *abſoluten* Einheit, die jede Antitheſis, und Syntheſis ausſchlieſset, beſtimmt und angeſehen werden. Nach den Geſetzen des Denkens muſs das, was einem Etwas entgegengeſetzt wird, wirklich von demſelben verſchieden ſeyn, eben ſo wie das, wodurch beyde Entgegengeſetzte gleichgeſetzt werden ſollen, mit denſelben nicht identiſch ſeyn darf.

Daher

Daher ist auch das Gesetz der Identität etwas ganz anders, als der Satz des Widerspruches, und des Grundes. A als A ist folglich verschieden von dem, *in welchem*, und *durch welches* das A unmittelbar gesetzt ist. Die Formel A als A in A durch A kann nur insofern gelten, als durch dieselbe eine *reale* Triplicität von Gesetzen ausgedrückt wird, die in allen Fällen des angewandten Denkens statt haben muss, ohne dass man auf dem Gebiete des blossen Denkens je auf *Ein* absolutes Gesetz, das alle Mannigfaltigkeit ausschliesst, kommt. Für das *absolute* Ich aber, als *Vernunft*, giebt es *keine Gesetze*, sondern nur *Ein* Gesetz; und dieses bestehet darinn, dass die ganze Reihe von *synthetischen* Einheiten, durch das *discursive*, *anknüpfende* Denken erzeugt, in *absolute Einheit* übergehen soll. Nach den Gesetzen des Denkens soll nur Mannigfaltigkeit durch Einheit, und Einheit durch Mannigfaltigkeit bestimmt, herrschen; es soll nie zur *absoluten* Einheit kommen, wo alles Denken aufhören müsste, indem kein Denken denkbar ist ohne Antithesis, und Synthesis. Nach dem Gesetze der Vernunft soll nur *absolute* Einheit herrschen, und das Denken, als ein *beschränktes* Handeln, das an Antithesis und Synthesis schlechthin gebunden ist, soll in schlechthin reines Selbstbewusstseyn übergehen. *Synthetische* Einheit ist der Charakter des Sinnlichen; *absolute* Einheit der Charakter des Uebersinnlichen. Das blosse Denken fodert nichts, als synthetische Einheit in allen möglichen Fällen der Anwendung bis ins

 Unend-

Unendliche fort. Daher iſt das Gebiet des Denkens das eigentliche Gebiet des Sinnlichen; und eben deſswegen iſt aus dem Denken, als ſolchem, die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen durchaus nicht erklärbar; ſie iſt vielmehr nach den bloſsen Geſetzen des Denkens abſolut unmöglich.

Ieder ſinnliche Gegenſtand iſt nur durch Gegenſatz eines andern, und durch die Vermittelung eines dritten, wodurch die Entgegengeſetzten gleichgeſetzt werden, beſtimmbar. So hängt eine Sphäre von Gedanken, und Gegenſtänden an der andern bis ins Unendliche fort. Aber wie iſt denn die ganze, in die Unendlichkeit ſich hinziehende Reihe des Sinnlichen überhaupt beſtimmbar? Oder wie können wir uns des Sinnlichen überhaupt bewuſst werden? Bloſs dadurch, daſs wir das Ueberſinnliche, allen Geſetzen des Denkens zuwider, ſchlechthin ſetzen, und es dann dem Sinnlichen entgegengeſetzen. Denn blieben wir bey den Geſetzen des bloſsen Denkens ſtehen, ſo wären wir der Idee des Ueberſinnlichen ſchlechthin unfähig. Durch das abſolute Setzen des Ueberſinnlichen, und durch Entgegenſetzen deſſelben in Abſicht auf das Snnliche, erhalten wir nun zwey Reihen des Realen, die ſich einander abſolut entgegengeſetzt ſind, und durch kein Drittes Glied mehr vermittelt werden können, weil es über das ſchlechthin Ueberſinnliche, das nun abſolut geſetzt, und dem Sinnlichen entgegengeſetzt iſt, nichts Höheres giebt. Nach den Geſetzen des Denkens können

zwey Entgegengeſetzte, für die es kein Mittelglied giebt, nicht neben einander beſtehen; ſie heben ſich wechſelſeitig auf, und ſind ſchlechthin Nichts. Soll in Abſicht auf zwey abſolut Entgegengeſetzte doch Realität ſtatt haben, ſo muſs nach den Geſetzen des Denkens das Eine ſchlechthin aufgehoben, und als das Gegentheil von Realität beſtimmt werden. Nur ſo kann das, was übrig bleibt, als etwas Reales gedacht werden. Wir haben hier zwey abſolut Entgegengeſetzte, das Ueberſinnliche, und das Sinnliche, Welches von beyden ſoll als das wahre Reale gelten, da beyde in dieſer Qualität nicht neben einander beſtehen können? Nach den Geſetzen des Denkens, als ſolchen, ſoll bloſs das Sinnliche als das einzig wahre Reale, gelten; denn das Denken fodert ſeinem Weſen nach einen immer höheren Anknüpfungspunkt, der eine *ſynthetiſche* Einheit, folglich eine Einheit durch Mannigfaltigkeit, und ein Mannigfaltiges durch Einheit beſtimmt, ſeyn muſs. Dieſes Anknüpfen einer ſynthetiſchen Einheit an die andere muſs nach den Geſetzen des Denkens ins Unendliche fort gehen. Nun iſt jede ſynthetiſche Einheit etwas Sinnliches; folglich iſt nach den Geſetzen des Denkens das einzig wahre Reale das Sinnliche. Das Ueberſinnliche — abſolute Einheit — iſt nach denſelben ſchlechthin unmöglich. Nach dem Geſetze der Vernunft aber ſoll das Ueberſinnliche ſchlechthin gelten, und als das einzig wahre Reale angeſehen werden. Wäre das Ueberſinnliche nicht an ſich real, ſo würden wir uns gar nicht des Sinn-

lichen

lichen bewuſst werden können. Denn das Bewuſstſeyn des Sinnlichen entſtehet uns nur dadurch, daſs wir das Ueberſinnliche ſchlechthin ſetzen, und demſelben das Sinnliche entgegenſetzen. Es giebt durchaus kein *reflektirtes* Bewuſstſeyn ohne Gegenſatz. Will man ſagen, das Ueberſinnliche ſey ein bloſs *idealer* Anknüpfungspunkt zum Behufe des Denkens, ſo iſt die Frage, wie wir denn zu dieſem bloſs *idealen* Produkt kommen, da es den Geſetzen des Denkens ſchlechthin widerſpricht, wodurch bloſs ſynthetiſche Einheiten ins Unendliche fort gefodert werden. So gewiſs wir uns alſo der Idee des Ueberſinnlichen bewuſst ſind, ſo gewiſs hat ſie Realität. Denn ſie kann kein Produkt der Einbildungskraft, wovon das Denken abhängt, ſeyn, indem die Einbildungskraft nur ſynthetiſche Einheiten für den Verſtand, keinesweges aber abſolute Einheit, die ihrem Weſen ganz widerſpricht, zu produciren vermögend iſt. Die Idee des Ueberſinnlichen iſt alſo ein reines Produkt der bloſsen Vernunft, und hat ſo gewiſs Realität, als die Vernunft ſelbſt. Aber wie iſt denn das Sinnliche, als etwas Reales, möglich, wenn das Ueberſinnliche, allen Geſetzen des Denkens zuwider, durch das Machtgebot der Vernunft ſchlechthin ſeyn ſoll, da das Sinnliche dem Ueberſinnlichen abſolut entgegengeſetzt iſt? Das Sinnliche iſt nur möglich, nicht als etwas *Reales an ſich*, ſondern als bloſse *Erſcheinung*, als die durch die Einbildungskraft hervorgebrachte *verſinnlichte* Anſicht des *Einen* Realen an ſich, des Ueberſinnlichen. Das Sinnliche,

und

und Ueberſinnliche machen alſo keine zwey *verſchiedene* Reihen eines *realen* Seyns aus; ſondern es ſind nur zwey *verſchiedene Anſichten* des *Einen* Realen *an ſich*, das auf dem Standpunkte des von der Einbildungskraft abhängigen Denkens als ein ins Unendliche fort ſich theilendes Mannigfaltiges von Realitäten *erſcheint*, auf dem Standpunkte der reinen Vernunft aber als *ſchlechthin Eins* ſeinem weſentlichen Charakter nach geſetzt, und erkannt wird. — Wir gehen nun tiefer ein in die Löſung des Problemes, in welcher Bedeutung wir den Stoff zu den mannigfaltigen Realitäten, die uns auf dem Reflexionspunkte als auſser uns exiſtirende, und uns afficirende Dinge erſcheinen, bloſs aus uns ſchöpfen.

§. 122.

Das Ueberſinnliche ſcheint ebenfalls von auſsen her in uns zu kommen. Und doch haben wir auf eine unwiderſprechliche Art gezeigt, daſs wir urſprünglich die Idee deſſelben bloſs aus uns ſelbſt ſchöpfen, ohne daſs uns irgend ein Stoff dazu von auſsen kommen kann. Wir haben geſehen, daſs wir bloſs inſofern einen Stoff dazu von auſsen empfangen zu haben glauben können, als wir dieſe Idee aus uns heraustragen, und allen Erſcheinungen der Sinnenwelt, ſelbſt den Geſetzen des Denkens zuwider, zum Grunde legen. Es kann uns nun nicht mehr ſo befremdend, und anſtöſsig tönen, wenn behauptet wird, daſs wir den Stoff zu allen den

relati-

relativen Realitäten, die wir auf dem Reflexionspunkte mit Recht *Aufsendinge* nennen, ursprünglich aus uns selbst schöpfen.

Das Ich ist ursprünglich ein *absolutes*, *schlechthin intelligentes Streben* nach absoluter Realität, die ein intelligentes Handeln schlechthin, folglich kein im Kampfe liegendes Handeln, kein *Streben*, ist. Das Ich, als ein solches *Streben* bestimmt, umfaset die übersinnliche, und sinnliche Welt zugleich. Mit einem Fuse stehet es gleichsam auf dem Gebiete des Uebersinnlichen, und mit dem andern auf dem des Sinnlichen. So wie es also das Uebersinnliche bloss in sich findet, muss es auch allen Stoff des Sinnlichen in sich finden, und aus sich schöpfen. Es schwebt als ein absolutes Streben zwischen dem Sinnlichen, und Uebersinnlichen; aber es strebt, dieses Schweben aufzuheben, und ganz auf das Gebiet des Uebersinnlichen überzutreten. Bloss in dieser Rücksicht ist es Vernunft, und reisst sich selbst aus dem Zauberkreise des Subjektiven, und Objektiven, wodurch schlechthin nichts bestimmt werden kann, heraus, und ist frey, und selbstständig. Dieser äusserst wichtige Umstand wird bey der Beurtheilung des *transscendentalen* Idealismus, den *Fichte* aufgestellt hat, noch immer, auch neuerdings von *Reinhold*, der doch mehrere Iahre lang mit unermesslicher Mühe die Wissenschaftslehre studirt haben will, übersehen, und der wesentliche Charakter der Ichheit in blosse Subjektivität, die durch Objektivität bestimmt

bestimmt wird, in ein ewiges Uebergehen vom Subjektiven zum Objektiven, und von diesem zu jenem, oder in ein unbestimmtes, und unbestimmbares Schweben zwischen beyden gesetzt. Wer so etwas behaupten kann, der kann nicht ein Wort der Wissenschaftslehre verstanden haben. Vielmehr geht der Geist der Wissenschaftslehre ganz dahin, diesen Zauberkreis zu durchbrechen, und auf den festen, unwandelbaren Punkt zurückzukommen, von dem er ausgegangen ist. Dieser Punkt ist das schlechthin absolute Ich in der *Idee*, die nie ganz realisirt werden kann, wenn die Natur der Ichheit nicht aufgehoben werden soll, die immer in einem Streben bestehen wird; aber nicht in einem bloſsen Streben, das in der Sphäre des Strebens bleibt, sondern das darauf ausgehet, alles Streben zu vernichten. Das Ich, seinem absolut übersinnlichen Charakter nach, strebt aus den Schranken der Ichheit (des Strebens) herauszutreten, und in die Form der reinen Vernunft κατ' ἐξοχὴν (der Gottheit) überzugehen. Das, was alle Subjektivität, die immer an Objektivität gebunden ist, aufzuheben strebt, kann nicht etwas bloſs Subjektives seyn. Aber es ist auch nicht (realiter) das schlechthin Uebersinnliche κατ' ἐξοχὴν; sonst würde es nicht darnach streben. Es ist bloſs das schlechthin Uebersinnliche, *idealiter* bestimmt, insofern das Ich die Idee des schlechthin Uebersinnlichen aus sich selbst, und durch sich selbst producirt, und eben so aus eigner Kraft zu realisiren strebt. Das bloſs *denkende Subjekt*, *als solches*, weiſs weder

etwas von einer Idee des Ueberſinnlichen, noch ſtrebt es nach der Realiſirung deſſelben, ſondern vielmehr nach dem abſoluten Gegentheil, nach der Behauptung des Zauberkreiſes der Subjektivität, und Objektivität, — der ſynthetiſchen Einheit.

§. 123.

Das Ich als ein *intelligentes* Streben ins Unendliche fort, folglich als ein Streben, das in der Sphäre des Strebens bleiben ſoll, ob es gleich über jedes beſtimmte Streben hinüberſtrebt, und dadurch daſſelbe unmittelbar beſtimmt (das praktiſche Ich, das ſich von den Feſeln der Sinnlichkeit *überhaupt* nicht los machen kann) iſt ein *Fühlen*, und zwar, inſofern es jedes *individuelle* Streben durch das Streben ins Unendliche fort beſtimmt, ein *abſolutes* Fühlen — Freyheit, die noch mit Naturnothwendigkeit im Kampfe liegt, und zwar jede einzelne Schranke derſelben, aber nicht die Beſchränktheit *überhaupt* beſiegen kann. Das iſt die *ſubjektive* Freyheit, immer gebunden an Naturnothwendigkeit. Nur inſofern das Ich dieſe *Subjektivität* der Freyheit aufzuheben *ſtrebt*, iſt es im eigentlichſten Sinne *abſolut*; aber dieſe Abſolutheit iſt bloſs *ideal*. Denn wäre das Ich *realiter* abſolut, ſo würde es nicht nach *realer* Abſolutheit ſtreben. Das Ich, als *ſubjektive* Freyheit, gebunden an Objektivität, und Sinnlichkeit, ſtrebt nach *abſoluter*, alles mögliche *Fühlen* ausſchlieſ-

ſchlieſsender Freyheit, und iſt inſofern (*idealiter*) abſolute Freyheit, als es über die *ſubjektive* Freyheit hinüberſtrebt. Die abſolute Freyheit iſt kein Gefühl, auch nicht ein abſolutes Gefühl, das ſich ſelbſt beſtimmt. Denn durch die abſolute Freyheit ſoll alles Fühlen, und Selbſtbeſtimmen des Fühlens aufgehoben werden; ſie iſt daher über die ganze Sphäre des Fühlens abſolut erhaben. Daher darf auch die Gottheit auf keine Art durch irgend ein Gefühl charakteriſirt werden; denn ſie muſs geſetzt werden als ſchlechthin abſolute Freyheit — nicht bloſs *idealiter*, wie dies der Fall iſt in Rückſicht auf das Ich, inſofern es nach abſoluter Freyheit *ſtrebt*, ſondern *realiter*. Das Streben verräth in jedem Falle noch Schranken. Es iſt an ſich nichts weiters, als ein Handeln, dem durch ein anderes Handeln immerwährend widerſtanden wird. Das Streben wird entweder urſprünglich als *ſchlechthin bewuſstſeyend* (das ſich zum *reflektirten* Bewuſstſeyn machen kann) geſetzt, und dann nur iſt es ein *Fühlen* — denn das Streben an und für ſich iſt noch kein Fühlen, ſonſt müſste man auch jeder Naturkraft, als ſolcher, und jedem Naturprodukt, in welchem die Naturkraft fort ſtrebt zu neuen Produkten, Gefühl zuſchreiben —; oder das Streben wird geſetzt als ein bloſses Handeln, dem widerſtanden wird, ohne daſs es fähig iſt, ſich ſelbſt anzuſchauen, und zum reflektirten Bewuſstſeyn zu erheben. Als ein ſolches Streben wird jede Naturkraft, als ſolche, geſetzt, die daher dem Ich entgegengeſetzt wird. Keinem Naturprodukt kann daher

her ein *Fühlen* im eigentlichen Verſtande zugeſchrieben werden, ſey es auch das vollkommenſte Thier, das an den Menſchen zunächſt angränzt. Denn das Fühlen liegt in keiner Naturkraft, als ſolcher, folglich kann es auch in keinem noch ſo vollkommenen Naturprodukte, als ſolchem, liegen. Die Naturkraft ſtrömt bloſs ſo, wie ſie an ſich iſt, in ihre Produkte über, und kann ihnen auf keine Weiſe mittheilen, was ſie nicht ſelbſt hat. Iede Naturkraft wird geſetzt als ein bloſses Streben ohne alle Fähigkeit der urſprünglichen Selbſtanſchauung — des *abſoluten* Bewuſstſeyns, das ſich zum *reflektirten* machen kann. Nur das Streben, das ſich nothwendig *unmittelbar* ſelbſt anſchauet (*ſchlechthin intelligent* iſt), iſt ein Fühlen. Es iſt ein Handeln, dem widerſtanden wird, mit dem *abſoluten* Bewuſstſeyn des Widerſtandes, das ſich zum *reflektirten* Bewuſstſeyn des Widerſtandes erheben *kann*, aber nicht *muſs*. Denn die Reflexion auf die urſprüngliche *Selbſt*anſchauung, und auf das, was die *produktive* Einbildungskraft, als ein Anſchauen, das *nach auſsen* gehet, hervorgebracht hat, iſt durchaus frey. Nur unter der Bedingung, daſs reflektirt wird, gehet das urſprüngliche *Fühlen* — das *abſolute* Bewuſstſeyn des Widerſtandes — in ein *Erkennen* — in ein *reflexes* Bewuſstſeyn des Widerſtandes — über. Das urſprüngliche Selbſtanſchauen des Strebens iſt nicht frey, inſofern mit dem Streben, das dem Ich zugeſchrieben wird, das Selbſtanſchauen deſſelben ſchon mit geſetzt iſt. Das ſich ſelbſt unmittelbar an-

ſchau-

ſchauende Streben iſt das *Fühlen*; und dieſes iſt der Charakter des Ich. Wo ein bloſses Streben ohne Selbſtanſchauung iſt, da iſt auch kein *Fühlen*, keine *Ichheit*. Alſo das Streben, das den Grundcharakter des Ich, inſofern es in der Wirklichkeit denkbar ſeyn ſoll, ausmacht, iſt ſeiner Natur nach *nothwendig* ſelbſtanſchauend. Es hängt nicht von demſelben ab, ob es ſich anſchauen wolle, oder nicht. Es hat hier keine *Freyheit*, ſondern bloſse *Spontaneität* ſtatt. Mit derſelben Spontaneität producirt das Ich (als *produktive* Einbildungskraft) alles, was für das reflektirte Bewuſstſeyn, als Gegenſtand deſſelben, nöthig iſt; was das Ich in ſich ſelbſt vorfinden muſs, wenn es reflektiren ſoll. Aber die Spontaneität des Ich muſs wohl unterſchieden werden von der Spontaneität, die auch jeder Naturkraft zuzuſchreiben iſt. In der Spontaneität des Ich liegt ſchon der Funke der Freyheit; ſie iſt ſchon an ſich Freyheit, nur noch nicht *reflektirte*; ſtatt daſs die Spontaneität jeder Naturkraft, als ſolcher, als ein ſeiner Natur nach *blindes* Wirken geſetzt wird, das wenn es auch als *Attraktivkraft* in ſich ſelbſt zurückgehet, oder durch ein anderes Wirken, das in dieſer Rückſicht *Repulſivkraft* iſt, zurückgetrieben wird, nie *ſehend* werden kann, weil das *Sehen* nicht ſchon in der Spontaneität der Naturkraft liegt. Nur in der Reflexion auf das, was es durch Spontaneität producirt hat, äuſsert ſich das Ich erſt als Freyheit. Das Ich hat zwar die Tendenz, über alles das, was es zum Behufe der Reflexion urſprünglich producirt, zu reflektiren;

tiren; aber diefe Tendenz ift nicht durch Naturnothwendigkeit beftimmt, fondern fie ift frey. So lange keine Reflexion über das urfprünglich Producirte da ift, ift freylich noch kein Bewufstfeyn von dem urfprünglichen (abfoluten) Bewufstfeyn da. Das Ich wird in diefem Falle zwar als abfolut bewufstfeyend gefetzt, aber es weifs noch nichts von feinem Bewufstfeyn, das urfprünglich ein blofses *fchlechthin intelligentes* Streben ift. Die Tendenz, zu reflektiren ift alfo weiter nichts, als das abfolute Vermögen, zu reflektiren, oder auch nicht zu reflektiren. Es *foll*, aber es *mufs* nicht reflektirt werden; denn das Ich foll von allem feinen Handeln wiffen; es foll nicht ohne Reflexion auf fein *abfolut intelligentes* Handeln handeln. Nur durch die Reflexion auf daffelbe kann es feine Würde behaupten. Die Spontaneität, die dem Ich urfprünglich zugefchrieben wird, ift Freyheit ohne Reflexion — urfprüngliche, *abfolute* Freyheit, infofern diefes der höchfte Punkt ift, von dem das Ich ausgehet, der folglich nicht weiter erklärt werden kann. In der Reflexion gehet die Spontaneität des Ich, als urfprüngliche, abfolute Freyheit, in *reflektirte* Freyheit, als ihr eignes Produkt über. Die reflektirte Freyheit mufs daher *abgeleitet* werden; und fie ift nur abzuleiten von der urfprünglichen, abfoluten Freyheit, als Spontaneität betrachtet. Die Spontaneität des Ich ift nicht *blind*, wie die Spontaneität der Natur; fie ift *abfolut intelligent*, fie ift ein Handeln, das fchlechthin felbftanfchauend ift. Aber ihr Charakter beftehet

nicht

nicht bloſs darinn, daſs ſie ein ſchlechthin ſelbſtanſchauendes Handeln iſt; ſondern es iſt auch ihre Beſtimmung, *ihr eignes Sehen zu ſehen.* Dies geſchiehet in der Reflexion. Hier fängt erſt die Spontaneität des Ich an, ſich in ihre eigne Gewalt zu bekommen, und das zu werden, was wir auf dem Standpunkte des gemeinen Menſchenſinnes Freyheit nennen. Aber auf die Reflexion muſs wieder reflektirt werden. Hier entſtehet erſt ein Sehen, das auf das Sehen des Sehens gehet, ein Bewuſstſeyn von dem Bewuſstſeyn des urſprünglichen Bewuſstſeyns; oder man weiſs, daſs man ſich ſeines urſprünglichen Sehens (des abſoluten Fühlens, oder des ſchlechthin intelligenten Handelns, dem durch ein anderes Handeln widerſtanden wird) bewuſst iſt. Hier iſt alſo das Ich *ganz frey* durch ſich ſelbſt, und für ſich ſelbſt, inſofern auf das Handeln reflektirt wird, wodurch ſich das Ich zum Bewuſstſeyn von dem Bewuſstſeyn des urſprünglichen Bewuſstſeyns erhebt, und von dem Handeln abſtrahirt wird, das dem Handeln des Ich immer widerſtehet, und wodurch es ein bloſses intelligentes *Streben* (Fühlen) bleibt. Es iſt nun ein *volles* Bewuſstſeyn von Freyheit da, und dieſes hat das Ich durch Freyheit *erkämpft,* und nur ſich ſelbſt, als ſchlechthin *intelligentem* Handeln, zu verdanken; aber es iſt noch kein Bewuſstſeyn von *abſoluter* Freyheit da. Das *volle* Bewuſstſeyn von Freyheit iſt hier nur ein ſolches, deſſen Gegenſtand *beſchränkte* Freyheit iſt, die noch mit einem andern Handeln, das dem Ich nicht zugeſchrieben wird, im Kampfe liegt.

Das

Das Bewuſstſeyn von *beſchränkter* Freyheit iſt nur vollkommen beſtimmbar dadurch, daſs ſich das Ich zum Bewuſstſeyn von *abſoluter* Freyheit erhebt, als einer ſolchen, die zwar das Ich nicht in ſich findet, ſich daher nicht realiter zuſchreiben kann, aber ſich doch *anmuthet*, und in der Idee als das höchſte Strebeziel aufſtellet. Nur durch dieſen letzten Akt kehret das Ich vollkommen auf den Punkt zurück, von welchem es ausgieng. Denn die *urſprüngliche* Freyheit iſt theils ein *abſolutes Gefühl* (*intelligentes* Streben), das die Kraft hat, ſich ſelbſt, inſofern es ſich in ein Mannigfaltiges von Gefühlen (zum Behufe der Reflexion) theilet, zu beſtimmen, aber doch immer in der Sphäre der Gefühle bleibt. In dieſer Rückſicht fodert das Ich immer neue Arten von Gefühlen, um ſie beſtimmen zu können. Mit dem erſten individuellen Gefühle, womit das Bewuſstſeyn anhebt, iſt ſchon die Tendenz da nach einem ewigen Wechſel von Gefühlen. Das bemerkt man vorzüglich bey Kindern, bey denen ſich die Natur des menſchlichen Geiſtes noch ganz in ihrem urſprünglichen Charakter zeigt; denn bey ihnen iſt weder Verſtellung, noch Selbſtbeherrſchung. — Theils iſt die *urſprüngliche* Freyheit eine abſolute Tendenz, die darauf ausgehet, alles Fühlen, alſo auch das *abſolute* Gefühl, aufzuheben, und in ein ſchlechthin abſolutes Handeln, das folglich nicht mehr mit irgend einem Etwas im Kampfe liegt, kein *Streben*, *Fühlen* mehr iſt, zu verwandeln. Bloſs durch dieſe abſolute Tendenz nach dem ſchlechthin Ueber-

ſinn-

ſinnlichen, nach einer von allen Feſeln des Gefühles entbundenen Freyheit ſtehet das Ich auf dem Gebiete der überſinnlichen Welt, und bemächtigt ſich der Ausſicht in dieſelbe. Hier liegt der Grund aller Religion. Hieraus läſst ſich auch die Furcht vor Geſpenſtern ſchon in der erſten *K*indheit erklären. Die Erzählung von Geſpenſtergeſchichten würde bey Kindern gar keinen Eingang finden können, wenn ſie nicht durch die natürliche Tendenz zum ſchlechthin Ueberſinnlichen ſich ſelbſt ein Geiſterreich producirten, und in dieſer Rückſicht ſchon auf dem Grund und Boden des Ueberſinnlichen ſtänden.

Nur durch dieſen letzten Akt iſt das reflektirte Bewuſstſeyn vollkommen geſchloſſen, und die beſchränkte Freyheit durchaus beſtimmt. Denn die Idee der abſoluten Freyheit iſt der abſolute Gegenſatz, an den das Bewuſstſeyn von beſchränkter Freyheit gehalten werden muſs, wenn man ſich deſſelben vollkommen bewuſst werden ſoll. Ohne dieſe Idee iſt kein Bewuſstſeyn des Bewuſstſeyns von beſchränkter Freyheit möglich. Der Akt, wodurch das Ich die Idee von abſoluter Freyheit producirt, iſt der abſolute Anfangs- und Endpunkt des reflektirten Bewuſstſeyns, gleichſam der Grundton, zwiſchen welchem zwey andere Töne liegen, inſofern er ſich reproducirt, und das Bewuſstſeyn, als eine vollkommene Harmonie, ſchlieſset. Auf dieſen Akt reflektirt der Philoſoph, und deducirt daraus das reflek-

tirte Bewuſstſeyn, das auf keine andere Art erklärbar iſt. Dieſer Akt iſt nicht bloſse Subjektivität, der nothwendig eine Objektivität gegenüber ſtehet, wodurch ſchlechthin nichts beſtimmt werden kann, folglich auch kein reflektirtes Bewuſstſeyn möglich iſt. Er gehet vielmehr darauf aus, den Zauberkreis des Subjektiven, und Objektiven zu zerſtören, und in eine Sphäre von abſoluter Freyheit zu verwandeln. Von dieſem Akte hatte *Reinhold* nie eine beſtimmte Erkenntniſs; er bleibt ihm bloſs dunkles Gefühl: ſonſt würde er nun, als ein Schüler *Bardili's*, der Wiſſenſchaftslehre nicht den Vorwurf machen, daſs ſie ſich in einem ewigen Zirkel des Subjektiven, beſtimmt durch das Objektive, und des Objektiven, beſtimmt durch das Subjektive — welches der Charakter der bloſs beſchränkten, im Kampfe liegenden Freyheit iſt — herumdrehe. Auch würde er nicht in den Grundirrthum aller Philoſophie, den *Bardili* als höchſtes Princip der Wahrheit aufſtellt, gefallen ſeyn — in den Irrthum nämlich, daſs man durch die bloſse Analyſis des Denkens jenen Zauberkreis durchbrechen könne. Vielmehr iſt das Denken ſelbſt dieſer Zauberkreis, der erſt recht ſichtbar wird, wenn man das Denken bis auf ſeine letzten Beſtandtheile analyſirt. Durch die Analyſis kann die Natur des Denkens nicht verändert, ſondern nur beſtimmt eingeſehen werden.

§. 124.

Das Ich, insofern es ein intelligentes Streben ist, das *realiter* immer in der Sphäre des Strebens bleiben muss, ob es gleich (idealiter) alles Streben zu vernichten, und in schlechthin absolutes Handeln zu verwandeln strebt, ist ein *Fühlen*. Diese Bestimmung ist von äusserster Wichtigkeit. Sie ist der Punkt, von dem wir unmittelbar ausgehen, wenn wir zeigen wollen, dass wir den Stoff zu allen Vorstellungen, die sich auf Objekte der Sinnenwelt beziehen, bloss aus uns selbst schöpfen. Das Gefühl kommt ursprünglich nicht von aussen in das Ich, sondern es drängt sich vielmehr von *innen* nach *aussen*, und verwandelt sich da vermittelst der Einbildungskraft in ein Mannigfaltiges von Dingen, die wir in der Reflexion, als ausser uns existirend, vorfinden. Nur auf dem Reflexionspunkte lässt sich von einer Einwirkung der Dinge auf das Ich, wodurch Gefühle, und Empfindungen hervorgebracht werden sollen, sprechen. Aber das Ich bringt ursprünglich den Reflexionspunkt, auf dem wir Aussendinge, als uns afficirend, erblicken, selbst hervor, folglich auch alles das, was auf demselben unter dem Charakter der *Dingheit*, als solcher, erscheint. Alle die Handlungsweisen, die zur Hervorbringung des Reflexionspunktes nöthig sind, producirt das Ich durch sich selbst, als absolute Kraft. Es schauet ursprünglich nur die Produkte dieser Handlungsweisen an, und kann durch keinen äusseren Impuls zum Handeln,

und zur Reflexion auf das, was es durch ſeine ihm eigenthümlichen Handlungsweiſen für ſich producirt hat, beſtimmt werden. Es läſst ſich bis zur höchſten Evidenz beweiſen, daſs alle Objekte, die, wie man vorgiebt, auſser uns ohne alles unſer Zuthun, für ſich, und an ſich exiſtiren und durch Einwirkung das Gefühl urſprünglich produciren ſollen, weiter nichts ſind, als ein Mannigfaltiges von urſprünglichen Gefühlen, die auf eine beſtimmte Weiſe ſynthetiſch vereinigt ſind, oder ſynthetiſche Einheiten von urſprünglichen Gefühlen. Wenn wir unſer Denken, inſofern es ſich auf die Sinnenwelt bezieht, analyſiren, ſo finden wir nichts, als ein *Fühlen*, und ein *Beſtimmtſeyn* des Fühlens durch urſprüngliche Begriffe, in denen kein Fühlen liegt, ſondern wodurch das Fühlen bloſs beſtimmt wird. Dieſe Urbegriffe bringen wir ſelbſt hervor, und dieſes *Hervorbringen* iſt das *tranſſcendentale* Denken, gleichſam die Form, in welche das urſprüngliche Fühlen, als Stoff, gegoſſen wird. Das Fühlen durch die urſprüngliche Form, die wir ſelbſt hervorbringen, beſtimmt iſt in der Reflexion das Ding, das wir auſser uns erblicken, und das doch zugleich in uns iſt, weil wir es nur in der Reflexion auf uns finden können. Ohne Reflexion auf uns ſelbſt iſt für uns kein Ding da.

Iſt alſo das Fühlen, als der Stoff aller ſinnlichen Vorſtellungen, urſprünglich in uns ſelbſt, weil es dem Ich weſentlich iſt; iſt ferner die Form, nach

der

der wir jedes Fühlen bestimmen, ein bloſser Akt unserer Spontaneität, so kommt offenbar das Ding nicht von auſsen in das Ich; sondern das Ich producirt dasselbe ursprünglich in sich selbst, und trägt es zugleich aus sich heraus. Daher erblicken wir das Ding auf dem Reflexionspunkte theils in uns, theils auſser uns. — Das Ich ist ursprünglich, insofern es als wirkliches Ich möglich seyn soll, (also nicht das schlechthin absolute Ich in der Idee) ein *absolutes Fühlen*, das sich selbst bestimmen soll — ein *intelligentes* Handeln, dem *entgegengestrebt* wird, das aber über jedes bestimmte Entgegenstreben hinüber strebt. Die Sphäre des Entgegenstrebens macht das ganze Reich der Natur, oder wenn man die Natur auf dem Reflexionspunkte in unzählige Produkte zertheilt, betrachtet, das Reich der Dinge aus. Die Dinge sind ursprünglich kein *fixirtseyn*, wie sie uns auf dem Reflexionspunkte erscheinen, sondern ein bloſses Wirken, das dem intelligenten Handeln des Ich entgegenstrebt, und es beschränkt. Eben darum, weil das Ich nicht die absolute Totalität des Handelns, als des eigentlichen Ur-Realen, sondern nur ein absolutes Fühlen, folglich ein intelligentes Handeln, dem immer entgegengewirkt wird, ist, so ist es unmöglich, daſs es sich selbst findet, ohne zugleich die entgegengesetzte Handlungssphäre zu finden. Insofern es ein *Fühlen* ist, kann es sich nur als ein *beschränktes* Handeln finden; sein eignes Beschränktseyn ist der Spiegel, in dem sich nothwendig das *beschränkende* Handeln auſser ihm darstellt.

So

So wie alſo das Ich ſein Handeln anſchaut, ſchaut es zugleich ſein Beſchränktſeyn an; und ſo wie es dieſes anſchauet, ſchauet es das *Beſchränkende*, das es nicht ſelbſt iſt, ſondern in ihm ſich nur abſpiegelt, an; und dieſes Anſchauen des *Beſchränkenden* wird ihm in der Reflexion die Auſsenwelt. Sein eignes *Beſchränktſeyn*, oder das *Beſchränkende* anſchauen iſt Eins, und daſſelbe. Das Ich muſs ſein *Beſchränktſeyn*, als etwas, das ſeinem abſoluten Charakter, ſeinem Streben nach abſoluter Realität widerſpricht, aus ſich ſelbſt heraustragen, und zu einem *Beſchränkenden*, das es nicht ſelbſt iſt, als *Urſache* ſeines Beſchränktſeyns machen.

§. 125.

Zum *Fühlen* gehört dreyerley. Erſtens ein *Beſchränktſeyn* eines intelligenten Handelns, das auf abſolute Schrankenloſigkeit ausgehet, folglich auch ein *Beſchränkendes*, das das Ich nicht ſeyn kann, weil das Ich Schrankenloſigkeit, keinesweges aber Beſchränktheit fodert. Zweytens ein ſelbſtthätiges *Beſtimmen* des Beſchränktſeyns, welches das Denken iſt. Denn das Ich iſt ein *intelligentes*, *abſolutes* Streben, das durch kein Gegenſtreben unterdrückt werden kann. Würde es bey dem Afficirtſeyn ſein Verbleiben haben, ſo wäre die Freyheit des Ich für immer verwirkt. Aber das iſt unmöglich, Die Freyheit iſt eine ſchlechthin abſolute Kraft, die durch keine entgegenſtrebende Kraft durchaus beſchränkt

ſchränkt werden kann. Sie hat das Princip des Lebens in ſich ſelbſt, und kann ihre Thätigkeit über jedes Beſchränktſeyn erheben. Das *afficirte* Ich muſs alſo ſein freyes Wirken wieder herſtellen, dadurch, daſs es ſein Afficirtſeyn (ſeine Schranken) ſelbſt beſtimmt, und ſich auf ſolche Art über daſſelbe erhebt. Das Selbſtbeſtimmen des vorhandenen Afficirtſeyns iſt das Denken, das entweder urſprünglich (transſcendental), oder reflektirt iſt. Es giebt alſo kein Bewuſstſeyn des *Afficirtſeyns* ohne ein *Selbſtafficiren*, ohne ein ſelbſtthätiges Beſtimmen des Afficirtſeyns — ohne ein Denken; aber auch umgekehrt kein Bewuſstſeyn des Selbſtafficirens ohne ein Afficirtſeyn, oder mit andern Ausdrücken: es giebt für das Ich keine Realität ohne Idealität, und keine Idealität ohne Realität. Ein äuſserſt wichtiger Satz, wodurch ſowohl die Behauptung des Idealiſten, als Materialiſten zu Boden geſchlagen wird. Wer die Möglichkeit des *Selbſtafficirens* annimmt ohne ein *Afficirtſeyn*, iſt transſcendenter Idealiſt. Wer hingegen die Möglichkeit des wirklich vorhandenen Afficirtſeyns ohne Selbſtaffektion behauptet, iſt Materialiſt. Das Afficirtſeyn (der *Stoff* unſerer ſinnlichen Vorſtellungen) entſtehet nicht aus dem Selbſtafficiren (der *Form*), noch dieſes aus jenem. Keines iſt dem andern *ſubordinirt*. Sie machen vielmehr zwey Reihen des (*idealen*, und *realen*) Seyns aus, die einander *coordinirt* ſind, und *parallel* fortlaufen. In dieſer unzertrennlicher Verbindung beſteht die Natur der Intelligenz (ihrem ſinnlichen Charakter nach).

Aber

Aber zwey *coordinirte* Reihen können nicht bestehen ohne ein höheres Princip, durch welches ſie erſt ihre Subſiſtenz erhalten. Dieſes Princip iſt hier das abſolute Ich, das ſich durch eigne Schwerkraft trägt, und jene beyden Reihen, welche das Weſen des Subjektiven, und Objektiven ausmachen, *zuſammen* faſſet, und zugleich *aus einander* hält. Dem abſoluten Ich kommt weder der Charakter der Subjektivität, noch Objektivität zu; es iſt weder ein Afficirtſeyn, noch ein Selbſtafficiren, noch beydes zugleich; ſondern es gehet vielmehr darauf aus, ſowohl das Afficirtſeyn, als das Beſtimmen des Afficirtſeyns aufzuheben, und in ſchlechthin abſolutes Handeln zu verwandeln. Die Handlung des Selbſtbeſtimmens (des Denkens), das unmittelbar auf ein Afficirtſeyn gehet, iſt nur zum Theil abſolut, inſofern nämlich auf die bloſse Thätigkeit reflektirt wird, ohne die kein Selbſtbeſtimmen des Afficirtſeyns denkbar iſt; aber ſie iſt auch zugleich beſchränkt, weil die Thätigkeit immer auf gewiſſe Schranken gehet, die beſtimmt werden ſollen, und nie den Kreis der Beſchränktheit durchbrechen kann. Kein Beſchränktſeyn, kein Selbſtbeſtimmen; kein Selbſtbeſtimmen, kein Beſchränktſeyn. Denn das Selbſtbeſtimmen iſt ja weiter nichts, als das abſolute Beſtimmen der Schranken. Das Beſchränktſeyn iſt alſo von dem Selbſtbeſtimmen unzertrennlich. Das iſt der Zirkel des Subjektiven, und Objektiven, in welchem das Ich, ſeinem ſinnlichen Charakter nach (denn das Selbſtbeſtimmen iſt noch etwas Sinnliches, eben darum,

um, weil es nicht möglich ist ohne ein Beschränktseyn) befangen ist, und den es als denkendes, und wollendes *Subjekt* auf keine Art durchbrechen kann. Aber das Ich strebt nach absoluter Schrankenlosigkeit, nach einem Zustande, wo kein Beschränktseyn, folglich auch kein selbstthätiges Bestimmen des Beschränktseyns mehr statt haben soll. Es strebt nach einem *schlechthin reinen* Selbstbestimmen, das durch kein Denken zu erreichen ist, weil das Denken nur denkbar ist, insofern es ein Bestimmen des Beschränktseyns ist. Das ist das Dritte, das zum *Fühlen* schlechthin nothwendig ist — das absolute Ich, von dem alles Bewusstseyn ausgehet, und zu dem es zurückläuft. Es ist nämlich kein Afficirtseyn möglich ohne ein selbstthätiges Bestimmen des Afficirtseyns (ohne ein Selbstafficiren), und umgekehrt. Es ist dieses der Zauberkreis des Subjektiven, und Objektiven. Das Afficirtseyn, und Selbstafficiren ist aber nur bestimmbar durch ein Etwas, das weder ein Afficirtseyn, noch ein Selbstafficiren ist, sondern darauf ausgehet, beydes, als einen Zustand der Beschränktheit, aufzuheben. Das ist das absolute Ich.

Die Natur der Ichheit kann also nicht getheilt seyn, so dass es Menschen-Ich, und Thier-Ich geben könnte. *Bardili's* Pferde-Ich, das er bey seinem Spazierritt entdeckt zu haben glaubt, und das nun *Reinhold* nicht bloss selbst reitet, sondern auch für die ganze philosophische Welt durch sein Journal aufstutzt, und dressirt, um es allgemein reiten zu lassen

ſen — iſt der thörigſte Traum, der je auf dem Gebiete der Philoſophie geträumt worden. Man ſagt im gemeinen Sprüchworte von dem, der das Beſſere verlieſs, und zu dem Schlechteren übergieng, daſs er von dem Pferde auf den Eſel gekommen ſey. Dies begegnete *Reinholden.* Er verlieſs *Kant* und *Fichte,* und gieng zu den jämmerlichſten Träumereyen des *Bardili* über. Mag er für ſich immer *Bardili's* Pferde-Ich (*Bileams* Eſel) reiten; nur muthe er der ganzen philoſophiſchen Welt keine ſolche Thorheit zu.

Nur dem Ich kann alſo das *Fühlen* im eigentlichſten Sinne zugeſchrieben werden; und es kommt ihm nur zu, inſofern es Verſtand und Vernunft hat; inſofern es denkt, und durch die Idee des Ueberſinnlichen über alles Denken hinausſchreitet. Wo kein Denken iſt, da iſt kein Fühlen. Aber keines von beyden iſt möglich ohne das Hinausſtreben über beydes — ohne Vernunft. In der unzertrennlichen Vereinigung des Afficirtſeyns, des ſelbſtthätigen Beſtimmens der Affektion, und des Hinüberſtrebens über beydes beſteht das *vollſtändige* Weſen der Ichheit. Da nun kein Denken, welches nichts anderes iſt, als das ſelbſtthätige Beſtimmen des Afficirtſeyns, gedacht werden kann ohne unendliche Mannigfaltigkeit des Afficirtſeyns, ſo giebt es (realiter) kein ſchlechthin reines Denken. Und daher muſs das Denken, als ein Handeln, das immer an Schranken gebunden iſt, nothwendig von Gott entfernt werden, wenn man aus Gott keinen Götzen machen, und ſein Weſen

ver-

vernichten will. *Bardili's* reines Denken κατ' ἐξοχὴν, womit er das Wesen Gottes charakterisirt, ist daher ein eben so thörichter Traum, als sein Pferde-Ich. Eben so erbärmlich ist seine Behauptung, dass es ein *animalisches* Bewusstseyn, welches der *Lebensimpuls* seyn soll, und ein *animalisches* Reflektiren auf das *animalische* Bewusstseyn gebe, und dass sich der Mensch von dem Thiere bloss dadurch unterscheide, dass er auf dieses *animalische* Reflektiren wieder reflektiren könne, und folglich eines Bewusstseyns in der dritten Potenz fähig sey, wodurch er die Haut der *Animalität* auf einmal abstreife, und sich frey mache, statt dass das Thier ewig an die Fesseln des animalischen Bewusstseyns in der zweyten Potenz gebunden sey. Welcher Unsinn! Und dieser ist in den Augen *Reinholds* die hohe, seit Jahrtausenden gesuchte, aber erst durch *Bardili* gefundene Weisheit, die *Reinhold* nun durch sein Journal der ganzen philosophischen Welt predigt, und wozu er dem neuen Jahrhunderte, bey dessen Eintritt sich die Revolution der philosophirenden Vernunft für immer geendigt habe, mit dem lautesten Siegesgeschrey Glück wünschet.

§. 126.

Es ist kein Afficirtseyn für das Ich möglich ohne ein Selbstbestimmen des Afficirtseyns. Soll nun das Ich das Afficirtseyn bestimmen, so muss es dasselbe in verschiedene Arten trennen, und dann eine Art des

des Afficirtseyns einer andern entgegensetzten, und beyde durch eine dritte gleichsetzen. Ein solches Verfahren erfodert absolut die Natur des Bestimmens. Das Ich trägt zum Behufe des Reflektirens jede Art des Afficirtseyns durch die produktive Einbildungskraft aus sich selbst heraus, oder macht sie *objektiv*, als das Etwas, was durch die folgende Reflexion aufgefaſst werden kann. Und dieses Etwas ist das bestimmte Ding, das die Reflexion vorfindet, und es giebt schlechthin kein anderes Ding. Insofern sich die Reflexion bloſs an dieses Etwas, als das objektivisirte Afficirtseyn bindet, muſs das Ding mit der Vorstellung durchaus übereinstimmen. Aber die Reflexion ist auch frey, als Dichtungsvermögen. Sie kann daher über das objektivisirte Afficirtseyn, insofern es gegeben, und wirkliches Ding ist, hinausgehen, und unvermerkt durch das Dichtungsvermögen Merkmale hineintragen, die demselben, als einem Gegebenen, fremd sind. Der Grund der möglichen Täuschung liegt immer in der Phantasie, die dem Verstande stäts zur Seite gehet, und unsere *wirkliche* Welt zu metamorphosiren strebt. Nur die Vernunft kann der Phantasie ihre Flügel beschneiden, daſs sie nicht weiter fliegt als sie fliegen soll, und den Verstand nicht in ihr Feenland mit fort trägt, und hier denselben das bloſs Ideale für das Reale ansehen läſst. — Man mache doch mit dem nächsten, besten Dinge, das man auf dem Reflexionspunkt nothwendig für etwas ohne unser Zuthun auſser uns Existirendes hält, den Versuch, und analy-

analyſire es; und man wird kein einziges Merkmal in demſelben finden, das nicht theils auf ein urſprüngliches Afficirtſeyn, theils auf ein ſelbſtthätiges Beſtimmen des Afficirtſeyns zurückgeführt werden müſste. Beydes in Vereinigung iſt nichts anders, als das *abſolute* Fühlen, das ſich ſelbſt zu beſtimmen die Kraft hat, und urſprünglich in uns ſelbſt iſt. Das *Fühlen* heiſst ein *Empfinden*, bloſs inſofern es objektiviſirt iſt, und in der Reflexion auf ein Objekt, als Urſache des Gefühles, bezogen wird. Aber das Objekt erſcheint nur auf dem Reflexionspunkte als Urſache des Gefühles. Aus dem transſcendentalen Standpunkte erhellet vielmehr, daſs das Objekt aus dem Gefühle entſtehet, inſofern es nämlich durch die produktive Einbildungskraft nach auſsen getragen, einem andern Gefühle als Dinge entgegengeſetzt, und durch ein Drittes, das ebenfalls als ein Ding erſcheint, demſelben gleichgeſetzt wird. In der Reflexion erſcheint jedes dieſer Gefühle als ein Ding. Iedes Ding, als ſolches, iſt daher ein Produkt der Einbildungskraft, inſofern ſie die urſprünglichen Gefühle objektiviſirt. Das abſolute Gefühl in ſeiner *Unbeſtimmtheit* objektiviſirt iſt das *Ding an ſich*; ein *individuelles* Gefühl objektiviſirt, iſt ein *beſtimmtes* Ding. Daher liegt in dem Hintergrund eines jeden beſtimmten Dinges das Ding an ſich, weil das Ich, als produktive Einbildungskraft, nicht bloſs die individuellen Gefühle, ſondern auch das Streben überhaupt, als das abſolute Gefühl, nothwendig objektiviſirt. Denn ſo wie die Beſtimmtheit der

in-

individuellen Gefühle nur möglich ift durch den Gegenfatz des abfoluten Gefühles, fo können die individuellen Dinge nur beftimmt werden durch den Gegenfatz des Dinges an fich. Wenn aber gleichwohl jedes Ding, als folches, ein Produkt des Ich ift, infofern das Ich, als produktive Einbildungskraft, fein Fühlen aus fich felbft herausträgt, und objektiv machet, fo ift es doch Unfinn, zu behaupten, dafs das Ich das *eigentliche Reale*, das den Dingen zum Grunde liegt, producire. Denn das eigentliche Reale ift immer nur ein *urfprüngliches* Handeln, das das Ich nie machen kann. Es kann überhaupt nicht gemacht werden. Das Ich felbft *ift* ein *urfprüngliches* Handeln, *wodurch* es alles producirt, was es producirt, *das* es aber, da es das *fchlechthin Producirende* ift, nicht produciren kann. Was es producirt, find nur *abgeleitete* Handlungsweifen, z. B. das produktive Anfchauen (das Objektivifiren des Fühlens), und das Denken (das Beftimmen der zu Objekten gemachten Gefühle in der Reflexion). Aber das Ich ift nicht die abfolute Totalität des Handelns fchlechthin, fondern nur ein *Streben* nach derfelben; folglich findet es in fich, als einem *Streben* auch ein Handeln, das es fich nicht felbft zufchreiben kann, ob es gleich dahin ftrebt, fich deffelben zu bemächtigen, um fchlechthin abfolut zu werden. Diefes Handeln, das feinem Handeln entgegenftrebt, ift urfprünglich die gefammte Natur, infofern es als *entgegenftrebend* betrachtet wird. Iedes beftimmte (fixirte) Gefühl wird nothwendig auf dem Reflexions-

punkte

punkte zum einem bestimmten Dinge, als einem Bestandtheil der Natur. Aber das Wirken, das jedem Dinge vorausgesetzt werden muſs, insofern es als *ursprünglich* betrachtet, wird, hat das Ich so wenig gemacht, als das *ursprüngliche* Handeln, das es selbst ist. Auf dem höchsten Standpunkte, den die Vernunft nimmt, verschwindet die ganze Natur, als solche, insofern sie nicht als etwas *Ur-Reales*, sondern nur als *Erscheinung* gesetzt wird. Die Natur als solche ist dem Ich, als *denkendem Subjekte*, entgegengesetzt. Aber dem Ich, seinem übersinnlichen Charakter nach, insofern es im eigentlichsten Sinne *Vernunft* ist, kann nichts mehr entgegengesetzt seyn. Daher wird die Natur nothwendig in Uebernatur verwandelt, als das *einzige Reale an sich*, das der Natur, als *Erscheinung* zum Grunde liegt, und das mit dem absoluten Ich vollkommen harmonisch ist. Denn es ist gerade das, wornach das absolute Ich einzig strebt, also *realiter* dasselbe, was das absolute Ich in der Idee ist, die, als das einzig wahre Reale, realisirt werden soll.

§. 127.

So fällt in alle Bestimmungeu, die auf dem Reflexionspunkte dem Ich zugeschrieben werden, der göttliche Funke der Freyheit, ohne welche uns alles verschwindet — Ichheit, Natur, und Gottheit. So wird selbst das *Empfinden*, das man gewöhnlich für ein *bloſses Leiden* (Afficirtseyn) hält, den Feseln

der

der Knechtſchaft entriſſen, und mit dem göttlichen Gepräge der Freyheit bezeichnet. *Mein* Sehen, Hören, Fühlen u. ſ. w. iſt kein bloſses Afficirtſeyn, bewirkt durch die Eindrücke der Dinge, ſondern es iſt ein Selbſtbeſtimmen, wodurch für mich erſt Dinge werden. Und bloſs aus dieſem Grunde nenne ich es *mein* Sehen, Hören. Ich bin das *abſolute Organ*, das das Sehen ſelbſt ſieht, das Hören ſelbſt hört, ohne welches das Auge blind, das Ohr taub ſeyn würde. Für das Thier giebt es kein Sehen, weil es ihm an dem abſoluten Organ (das die Ichheit iſt) fehlet, wodurch es das Sehen ſelbſt ſehen kann. Das Sehen, Hören, das eine beobachtende Intelligenz ihm zuſchreibt, iſt ein bloſses *Afficirtſeyn*, ohne daſs es durch Selbſtaffektion von dieſem Afficirtſeyn weiſs. Dieſes Afficirtſeyn iſt daher nicht eigentlich da für das Thier, ſondern für die beobachtende Intelligenz, die, um es von den Wirkungen des bloſsen Mechanismus, und des chemiſchen Prozeſſes zu unterſcheiden, daſſelbe nur im uneigentlichen Sinne ein Sehen, Hören nennt, ſo wie man auch z. B. von dem Hunde ſagt: Er *will* mich beiſsen; er *denkt*, er bekomme etwas u. ſ. w. Das Sehen, Hören aber, das mir zukommt, iſt ein *Selbſtbeſtimmen*, kein bloſses *Beſtimmtſeyn*, obgleich kein Selbſtbeſtimmen möglich iſt ohne Beſtimmtſeyn. Ich hänge urſprünglich von keinem Eindrucke von auſsen ab; ich bin frey in allen Funktionen des Sehens und Hörens, und bloſs darum iſt es *mein* Sehen, und Hören, und kann mir zum Verdienſt, oder zur Schuld imputirt

werden.

werden. Nichts in der Welt kann mich zwingen, mein Auge zu öffnen einem Gegenstande, wenn ich nicht *selbst will*, insofern ich nämlich Ich bin, und nicht einer physischen Uebermacht weichen muss. Daher soll ich auch mein Auge verschliessen allen den Gegenständen, die, aus eigner Erfahrung, meiner Würde, die in der Ausübung der erkannten Pflichten besteht, gefährlich sind. *Ich selbst soll* über meine Sinne herrschen, nicht die Gegenstände ausser mir. Wie wäre das möglich, wenn ich ursprünglich von Eindrücken abhienge, wenn nicht in mir ein absolutes Organ der Thätigkeit wäre, wodurch es erst möglich wird, dass Dinge für mich da sind, und durch sie Eindrücke auf mich geschehen? Hienge ich bloss von Eindrücken ab, so könnte ich nicht anders denken, als ich afficirt wäre, und nicht anders wollen, als ich dächte. Aber das Afficirtseyn ist, insofern ich eigentliches Ich bin, ganz in meiner Gewalt. Ich kann nach Belieben meine Sinne öffnen, und schliessen. Ich kann absichtlich Experimente machen, und die ganze Natur, so zu sagen, vor mein Tribunal fodern, um ihr die Fragen vorzulegen, die sie, durch Experimente gezwungen, beantworten muss. Ich warte nicht auf ihre Eindrücke, sondern nöthige ihr die Eindrücke ab, die ich zu gewissen Zwecken bedarf. Ich bleibe ferner nicht bey der wirklichen Welt (bey dem Inbegriff meines Afficirtseyns) stehen, sondern ich producire durch die Schöpferkraft der Phantasie eine neue Welt, die ich mit lauter Dingen, die Produkte meiner Freyheit sind, besetze. Wenn

ich hier gleich an ein Afficirtſeyn *überhaupt*, aus dem die Phantaſie ihre Farben entlehnt, gebunden bin, ſo bin ich doch nicht an ein *beſtimmtes* Afficirtſeyn gebunden. Wie wäre dies möglich, wenn ich nicht urſprünglich von mir ſelbſt abhienge, inſofern ich ein *abſolut fühlendes* Weſen bin, das folglich das Princip des Fühlens in ſich ſelbſt hat, von dem erſt die beſtimmten Arten des Afficirtſeyns, die Empfindungen durch das Sehen, Hören u. ſ. w. abgeleitet werden müſſen? Endlich bin ich mir bewuſst, daſs ich ſelbſt über die durch das Denken in der höchſten Potenz (das Dichten) producirte Welt, die noch immer auf dem Boden der Sinnlichkeit errichtet iſt, indem auch die Phantaſie an Zeit und Raum, und das Afficirtſeyn überhaupt gefeſſelt iſt, hinaus gehe, und eine ſchlechthin überſinnliche Welt ſetze, deren Realität weder an Zeit und Raum, noch an irgend ein Afficirtſeyn, noch an ein Beſtimmen des Afficirtſeyns gebunden ſeyn ſoll, weil, wo kein Afficirtſeyn (keine Beſchränktheit) iſt, auch kein Beſtimmen deſſelben (kein Denken, weder *reales*, noch *ideales*) ſtatt haben kann. Ich umfaſſe durch mein Streben nach abſoluter Schrankenloſigkeit, folglich als abſolutes Ich, dieſe überſinnliche Welt, als das einzige Reale an ſich, wornach ſich mein Herz ſehnet. Und blóſs durch dieſes Umfaſſen des ſchlechthin Ueberſinnlichen, das mein Streben ins Unendliche iſt, iſt für mich etwas Sinnliches da, das ich als Erſcheinung zu beſtimmen vermag. Davon hängt all mein beſchränktes Handeln, mein Empfinden,

An-

Anſchauen, Reflektiren, Abſtrahiren, reales, und ideales Denken, und endlich jede Art des durch das Denken beſtimmten Begehrungsvermögens (des Wollens) ab. Nur durch dieſes Streben ins Unendliche iſt für mich auſser mir eine Sinnenwelt, eine Natur mit allen ihren Produkten da. Denn ohne daſſelbe würde ich mir nie eines Etwas auſser mir bewuſst werden können. Aus mir ſtrömt alſo urſprünglich alles, was für mich da iſt. So bin ich ganz frey. Welche Würde meiner ſelbſt! Welche Harmonie meiner Geiſteskräfte! Welch eine hohe Beſtimmung! Welche Ausſichten! Welch eine Befriedigung meiner Vernunft in Rückſicht auf alles, was erklärt werden ſoll! Und ich ſollte meine Würde verläugnen, und die erbärmlichen Ausgeburten einer durch verſchrobene Spekulation erkrankten Phantaſie für hohe Weisheit halten, die mich mir ſelbſt rauben, und mit meinem abſoluten Weſen alles, woran meine Würde, und Ruhe hängt? Nein! Mögen ſich andere zum Pferde-Ich herabwürdigen. Ich will das Göttliche nie verkennen, das in mir iſt, und mir das Göttliche κατ᾽ ἐξοχὴν vorhält, das mit mir durchaus harmoniſch iſt. So iſt für mich alles Harmonie!

Zweyter Abſchnitt.

Von den Funktionen des Denkens.

Die Funktionen des Denkens ſind *Begreiſen*, *Urtheilen*, *Schlieſsen*. Das Denken iſt immer eine *ſynthetiſche* Handlung, ein Anknüpfen eines *Etwas* an ein anderes *Etwas* durch ein drittes. Es iſt nämlich hier von dem logiſchen, und gemeinen Denken die Rede, das wir in einer transſcendentalen Logik, wie die gegenwärtige ſeyn ſoll, zu deduciren haben. Bey dem *urſprünglichen* (*transſcendentalen*) Denken, von welchem das *reflektirende*, oder *reflektirte* Denken abhängt, giebt es noch kein verſchiedenes *Etwas*, als *Seyn* beſtimmt, wohl aber ein *verſchiedenes Handeln*, nämlich ein Setzen, Entgegenſetzen, und Gleichſetzen. Dieſes dreyfache Handeln, das bey dem Urſprunge des Bewuſstſeyns zur Hervorbringung der *abſoluten* Syntheſis, als erſten Anknüpfungsgliedes für alle künftigen Syntheſen, ſtatt hat, äuſsert

äuſsert ſich in der Reflexion als ein *Begreiſen*, *Urtheilen*, *Schlieſsen*. *Reinhold* (in ſeiner neueſten, von *Bardili* ganz umgearbeiteten *Ausgabe* — es ſind nämlich ſeit 15 Iahren, wie Reinhold ſelbſt bekennet, drey *Ausgaben* von ihm vorhanden, nämlich die *Kantiſche*, die *Fichteſche*, und nun die *Bardiliſche*) behauptet, daſs das Denken eine *abſolut identiſche* Handlung ſey. Darum laſſe das Weſen des Denkens, als Denkens, auch keine Unterſcheidung ſeiner ſelbſt in Begriffe, Urtheile, und Schlüſſe, keine Unterſcheidung in *Quantität*, *Qualität*, *Relation*, und *Modalität* des Denkens, zu. Alle dieſe Unterſchiede ſollen nicht im Denken, als *Denken*, ſondern nur in der Anwendung deſſelben vorkommen; und daher können ſie auch in dieſer Anwendung ſelber nicht aus dem Weſen des Denkens, als *Denkens*, ſondern lediglich aus der *Materie* der Anwendung des Denkens herrühren, und begriffen werden *).

Der gute, durch *Bardili's* Pfuſcherhand auf eine ſehr verkehrte Weiſe *umgearbeitete*, *Reinhold* vermenget das *ſchlechthin abſolute Setzen*, wodurch das Ueberſinnliche charakteriſirt und beſtimmt wird, mit dem bloſsen *Denken*, das den Zauberkreis der *ſynthetiſchen* Einheit, als des Charakters des Sinnlichen, oder des Subjektiven, beſtimmt durch ein Objektives, und des Objektiven, beſtimmt durch ein Subjektives, nie durchbrechen kann. Nur das Ueber-

*) Siehe Reinholds Journal 1tes Heft S. 109.

bersinnliche ist *absolute* Einheit, kann daher, da alles Denken anknüpfend (eine synthetische, und antithetische Handlung, die in der Antithesis wieder in die Synthesis zurückläuft) ist, nicht *gedacht* (als ein *Denkbares* behandelt), sondern muss, allen Gesetzen des Denkens zuwider, *schlechthin gesetzt* werden. Wenn wir uns des Uebersinnlichen wollen bewusst werden, so müssen wir es freylich *denken*, und insofern in ein Subjektives, und Objektives theilen, und beydes zugleich verbinden: aber wir müssen dieses Verfahren als einen blossen Nothbehelf unserer Beschränktheit ansehen, und an uns die Foderung machen, dass hier das Denken in ein Nichtdenken verwandelt, und gerade das Gegentheil von dem schlechthin gesetzt werden müsse, was uns durch das Denken entstehet. Die Antithesis, und Synthesis, die von jedem Denken unzertrennlich ist, muss hier, allen Denkgesetzen zuwider, als absolute Thesis des schlechthin Einen bestimmt werden. Bloss in Rücksicht auf das Uebersinnliche hat kein Unterschied der *Quantität*, *Qualität*, *Relation*, und *Modalität realiter* statt, ob er gleich *formaliter* (insofern das Uebersinnliche *gedacht* wird) schlechthin unvermeidlich ist. Das Setzen des Uebersinnlichen ist ferner weder ein Begreifen, noch Urtheilen, noch Schliessen, also kein Denken überhaupt, sondern ein schlechthin absolutes Setzen. Gerade dadurch, dass man glaubt; der Charakter des Uebersinnlichen könne durch irgend ein Denken ausgedrückt, und die Erkenntniss davon auf diese Art erreicht werden, wird das Uebersinnliche

liche

liche vernichtet. Nur der Charakter des Sinnlichen kann, und muſs durch das Denken erreicht, und die Erkenntniſs davon nach den Geſetzen des Denkens beſtimmt werden. Das Denken iſt ſeiner Natur nach eine *ſynthetiſche* Einheit des Handelns, folglich ein mannigfaltiges Handeln beſtimmt durch Triplicität ſchon in ſeinem *erſten Urſprunge*, nicht bloſs in ſeiner *Anwendung* auf etwas Gegebenes; es iſt urſprünglich ein Setzen, Entgegenſetzen, und Gleichſetzen in Einem, und demſelben Akte. Man kann das *reines* (*transſcendentales*) Denken nennen, inſofern noch kein *Etwas* da iſt, auf welches ſich das Denken beziehet, wie dies der Fall iſt auf dem Reflexionspunkte. Das Denken iſt hier bloſses Handeln, das in Einem und demſelben Akte dreyfach iſt, und eine geſchloſſene Sphäre, deren Glieder jedoch *verſchieden* ſind, beſchreibt. Aber es iſt kein ſchlechthin abſolutes, unabhängiges Handeln, und inſofern nicht rein. Denn es hängt ab von dem *abſoluten* Ich, oder von dem Ich, als Vernunft. Das Ich bringt das *reine* (urſprüngliche), eben ſo, wie das *angewandte* (abgeleitete) Denken hervor. Es macht ſich ſelbſt zum denkendem Subjekt. Inſofern es das *reine* Denken hervorbringt, iſt es *produktive* Einbildungskraft; es zertheilt ſich, als ein Setzen ſchlechthin, in ein Setzen, beſtimmt durch ein Entgegenſetzen, und in ein Entgegenſetzen, beſtimmt durch ein Setzen, und ſchwebt folglich zwiſchen beyden in der Mitte, wodurch eben das Gleichſetzen von beyden möglich iſt. Wir haben

das

das Ich als ein ſchlechthin intelligentes *Streben* nach abſoluter Realität charakteriſirt. Als ein intelligentes *Streben* iſt es ein *abſolutes* Fühlen, das ſich ſelbſt ſchlechthin zu ſetzen, und zu beſtimmen die Kraft hat. Hier liegt der urſprüngliche Grund des Setzens, Entgegenſetzens, und Gleichſetzens, folglich *urſprünglichen* Denkens, als eines *mannigfaltigen* Handelns in *Einem* Akte, oder eines *ſynthetiſchen* Handelns, und der ganzen Mannigfaltigkeit, die im reflektirten Bewuſstſeyn vorkommt. Als ein abſolutes *Fühlen* (intelligentes Streben) iſt das Ich ein *Afficirtſeyn*, und *Selbſtafficiren* (ſelbſtthätiges Beſtimmen des Afficirtſeyns) zugleich. Wenn ſich nun das *Ich* ſchlechthin ſetzt, ſo kann es ſich nicht anders ſetzen, als was es ſeiner Natur nach, inſofern es ein *wirkliches* Ich für die künftige Reflexion werden ſoll, iſt, nämlich als ein *Afficirtſeyn*, das die Kraft hat, *ſich ſelbſt* als ein Afficirtſeyn *ſchlechthin zu ſetzen*, folglich als ein *Afficirtſeyn*, und *Selbſtafficiren*. Aber das Ich ſtrebt zugleich nach realer, ſchlechthin abſoluter Unbeſchränktheit, folglich nach einem *Setzen ſchlechthin*, das ſich weder als ein Afficirtſeyn, noch Selbſtafficiren, ſondern bloſs als ein Setzen ſchlechthin ſetzen (durchaus reines Bewuſstſeyn werden) ſoll. In dem Ich liegt alſo nicht bloſs ein urſprünglicher Gegenſatz (die Möglichkeit des Setzens, und Entgegenſetzens), ſondern auch ein abſoluter Vereinigungspunkt, der die Möglichkeit des Gleichſetzens enthält. Das (ſubjektive) Setzen iſt nicht bloſs beſtimmt durch das Entgegenſetzen, und dieſes durch

durch jenes, ſondern beydes iſt ein Produkt des abſoluten Ich, als eines Setzens ſchlechthin, das kein Produkt mehr ſeyn kann, obgleich das Setzen ſchlechthin, das dem Ich zukommt, immer nur auf das Setzen eines Afficirtſeyns, und Selbſtafficirens, eines abſoluten Fühlens, das ſich in ein Subjektives, und Objektives zertheilt, *realiter* gehet (*idealiter* ſtrebt es jedoch über beydes hinaus, und fodert ſchlechthin reines Selbſtbewuſstſeyn). Nur nach dieſer Beſtimmung kann das abſolute Ich, als Vernunft, produktive Einbildungskraft werden, zwiſchen einem Setzen und Entgegenſetzen in der Mitte ſchweben, beydes *zuſammen* faſſen, und zugleich aus *einander* halten, oder die Sphäre *Eines* durch Triplicität der Funktionen beſtimmten Handelns hervorbringen, das dann in *d*er Reflexion als ein dreyfaches *Objekt*, nämlich als ein *ſubjektives*, *objektives*, und ein über beyde *erhabenes Etwas* erſcheint. Das iſt die Urquelle aller Geſetze des Denkens auf dem Reflexionspunkte. So wie hier das Ich (bey dem Urſprunge des reflektirten Bewuſstſeyns) ein Subjekt (ſich ſelbſt, als denkende Subſtanz) entgegengeſetzt einem Objekt (als nicht denkender Subſtanz), und dieſes entgegengeſetzt jenem, folglich beydes gegenſeitig beſtimmt, und endlich beydes durch ein Drittes, das weder Subjekt, noch Objekt ſeyn kann, gleichgeſetzt, und abſolut beſtimmt vorfindet, ſo trägt auch das Ich dieſes Dreyfache Geſetz des Beſtimmens auf jeden *denkbaren* Gegenſtand, als ſolchen, über. Alles, was gedacht werden ſoll, muſs ein Etwas ſeyn, das

einem

einem andern Etwas entgegengeſetzt, und mit demſelben durch ein höheres Etwas gleichgeſetzt iſt. Ich werde daher in jeder Analyſis eines gedachten Etwas zwey Entgegengeſetzte, die durch ein Drittes gleichgeſetzt ſind, finden. Dieſes geſchieht eigentlich in der Funktion des *Urtheilens*, wo ich das urſprünglich Begriffene *zerlege* (*antithetiſch* ſetze), und zugleich wieder *verbinde*. Daher iſt auch der Ausdruck *Ur-theilen* (urſprünglich Zertheilen) ſehr charakteriſtiſch. Ich kann mir des Begreifens nur durch das Urtheilen, des Urtheilens nur durch das Schlieſsen, und des Schlieſsens endlich nur durch ein Setzen ſchlechthin bewuſst werden. Der Anfangs- und Endpunkt iſt eine abſolute Theſis (Einheit). Zwiſchen dieſen beyden Punkten, die eigentlich nur *Ein* Punkt, gleichſam der Grundton, der ſich in der Oktav duplicirt, iſt, liegt das Denken mit ſeinen Funktionen als eine ſynthetiſche Handlung, die ſich in Analyſis auflöſet, und zugleich wieder in die Syntheſis zurückläuft. Wäre das Verfahren des Ich, als Vernunft, nicht abſolut thetiſch, ſo würde nie ein Beſtimmen irgend eines etwas durch die Funktionen des Denkens möglich ſeyn.

Die produktive Einbildungskraft producirt das, was durch das reflektirende Denken beſtimmt werden ſoll. Sie ſchwebt zwiſchen dem Setzen, und Entgegenſetzen in der Mitte. Dadurch iſt zwar die abſolute *Form* alles Beſtimmens beſtimmt, daſs *wenn* irgend etwas auf dem Reflexionspunkte beſtimmt

werden

werden ſoll, es dadurch geſchehen müſſe, daſs es einem andern Etwas entgegengeſetzt, und beydes durch ein höheres Etwas gleichgeſetzt werde. Aber es iſt dadurch noch keinesweges der *wirkliche* Akt des Beſtimmens geſetzt, der bloſs der Vernunft zukommt, die den Zuſtand der Unbeſtimmtheit durchaus nicht vertragen kann, ſondern in alle Funktionen des Denkens geiſtiges Leben, das im Beſtimmen des Gegebenen beſtehet, bringt, und vermittelſt des Beſtimmens auf einen abſolut einfachen Punkt zu kommen ſtrebt, wo, weil keine Schranken mehr da ſind, auch kein Beſtimmen mehr ſtatt haben, ſondern nur ſchlechthin abſolutes, ſich ſelbſt anſchauendes, Setzen herrſchen ſoll. Das abgeleitete Denken ohne ein Beſtimmen iſt in allen ſeinen Funktionen ein Schweben des *reflektirenden* Ich zwiſchen Entgegengeſetzten, ſo wie das Verfahren der produktiven Einbildungskraft (das *urſprüngliche*, *transſcendentale* Denken) ein Schweben zwiſchen Setzen, und Entgegenſetzen iſt. In der Reflexion wird mit eben der Unbeſtimmtheit aufgefaſst, was durch die produktive Einbildungskraft unbeſtimmt geſetzt iſt. In der Reflexion wird begriffen, geurtheilt, und geſchloſſen; aber ohne die abſolute Thätigkeit der Vernunft, die auf Beſtimmen, und vermittelſt deſſelben auf ein Setzen ſchlechthin ausgehet, würden alle dieſe Handlungsweiſen ein bloſses Schweben des *reflektirenden* Denkens zwiſchen Entgegengeſetzten ſeyn. Das *Begreiſen* würde in der Reflexion ein bloſses *Umfaſſen* des ſubjektiven, und ob-

objektiven Etwas, das die produktive Einbildungskraft hervorgebracht hat, seyn, ohne daſs bestimmt würde, von welchem aus beyden ausgegangen, und zu welchem übergegangen werden sollte. Wir wollen setzen, die Reflexion finde A und C als Entgegengesetzte vor, die durch das Mittelglied B synthetisch vereinigt werden sollen. Die Reflexion schwebt hier als ein Begreifen in B zwischen A und C in der Mitte. Sie kann ausgehen von A, und vermittelst B an dasselbe C knüpfen. Es würde dann in der Analysis dieser Synthesis (in der Reflexion auf dieses Verknüpft seyn) folgendes Urtheil entstehen. A = C. Dieses Urtheiles würde man sich aber nur durch folgenden Schluſs bewuſst werden können: A = B; B = C: also auch A = C. Denn *quae sunt eadam uni tertio, sunt eadam inter se*, nach einer alten Regel der Logik. Aber ich kann auch von C ausgehen, und an dasselbe A knüpfen. In der Reflexion auf dieses Verknüpftseyn würde folgendes Urtheil entstehen: C = A. Der Schluſs, vermittelst dessen ich mir dieses Urtheils bewuſst werden könnte, wäre folgender: C = B; B = A: also auch C = A. Dieses Beyspiel mag auch zugleich ein sehr anschaulicher Beweis seyn, daſs das Denken weder im bloſsen Begreifen, noch Urtheilen, noch Schlieſsen, sondern in diesen drey Funktionen zugleich bestehe, daſs folglich das Denken kein absolut identisches, einfaches, sondern zusammengesetztes Handeln sey. Mit jedem Akte des Begreifens ist zugleich ein Urtheilen, und Schlieſsen verbunden, obgleich das Ur-

theilen,

theilen, und Schliefsen von dem Begreifen unterschieden ist. Das Bewufstseyn kann nicht charakteristischer, als durch den Ausdruck einer Harmonie, bezeichnet werden, die nur dadurch möglich ist, dafs alle die Töne, die dazu nöthig sind, *zugleich* angeschlagen werden. Nur in der Reflexion werden sie *einzeln* angeschlagen, damit man sich dieselben gleichsam vorzählen, und auf diese Art sich ihrer besonders bewufst werden könne. Diese Bemerkung ist auch sehr wichtig für die Naturphilosophie.

Aber es ist ein grofser Unterschied, ob es bestimmt sey, von welchem der beyden Entgegengesetzten ausgegangen werden müsse, oder nicht. Ist es nicht bestimmt, so fängt das Denken von einer Disjunktion an, und endet mit einer Disjunktion; und so ist kein festes Wissen möglich. All unser Wissen besteht dann darinn, dafs dieses, oder jenes seyn könne, d. h. dafs wir gar nichts wissen können. Um bey dem obigen Beyspiele zu bleiben, so ist A dem C, oder C dem A durch B coordinirt. Beyde subsistiren in B, und sind demselben subordinirt. Aber dadurch ist noch nicht bestimmt, ob A, oder C den ersten Platz einnehmen, und dadurch als Subjekt, und das andere als Prädikat bestimmt werden soll. Das Prädikat wird in Beziehung auf das Subjekt nicht als *selbstständig*, sondern nur als von demselben *abhängig* betrachtet werden. Folglich kann es auch nicht die Stelle des Subjektes einnehmen, wenn das, was die Stelle des Prädikats einnimmt, nicht vollkommen iden-

identisch ist mit dem Subjekt. Wenn ich zum Beyspiel sage: Das Ich ist beschränkt, so kann ich den Satz nicht umkehren, und sagen: Das, was beschränkt ist, ist ein Ich. Wohl aber kann ich das Subjekt zum Prädikat, und dieses zu jenem machen, wenn beydes schlechthin identisch ist. Z. B. Gott ist schlechthin absolute Freyheit; und das, was schlechthin absolute Freyheit ist, ist Gott. Aber dieser Satz heisst im Grunde nichts mehr, und weniger, als: Gott ist Gott, oder Gott ist schlechthin. Hier hat kein Anknüpfen eines Etwas an ein anderes entgegengesetztes Etwas durch ein drittes Etwas, wodurch beyde gleichgesetzt werden, folglich auch kein Denken durch Begreifen, Urtheilen, Schliessen, sondern nur ein absolutes Setzen schlechthin, statt. — Wir werden durch die vollständige Analysis des Denkens endlich auf ein absolut Subjektives, und absolut Objektives (Ich, und Nicht-Ich) getrieben. Es ist die Frage, ob man von dem Ich, oder Nicht-Ich ausgehen, oder das Ich ursprünglich bestimmt durch das Nicht-Ich, oder das Nicht-Ich ursprünglich bestimmt durch das Ich setzen soll. Von der *bestimmten* Auflösung dieser Frage hängt es ab, ob man *transscendenter* Idealist, oder Materialist, oder endlich *transscendentaler* Idealist, der das Ideale mit dem Realen, das Subjektive mit dem Objektiven aus einem höheren Standpunkte absolut vereinigt, ist. Wir finden auf dem Reflexionspunkte Ich, und Nicht-Ich, und zwar beydes wechselseitig bestimmt. Aber das giebt keinen festen Standpunkt des Bestimmens; ja es hebt

sogar

ſogar die Möglichkeit von beyden auf. Iſt A bloſs durch B, und B wieder bloſs durch A beſtimmt, ſo iſt keines von beyden möglich. Man ſetze A als real. Ich frage: Wie iſt A möglich? Man antwortet mir: Durch B. Alſo wird auch B als real geſetzt. Nun frage ich: Wie iſt denn B möglich? Die Antwort iſt: Durch A. Dies iſt ein Zirkel, durch den nie etwas beſtimmt werden kann. Soll alſo A, oder B möglich ſeyn, ſo muſs Eines von beyden, inſofern ſie die *urſprünglichen* Glieder in dem reflektirten Bewuſstſeyn, wie Ich, und Nicht-Ich, ausmachen, als abſolut, und das andere als von dem erſten abhängig, als die zufällige Modifikation deſſelben, geſetzt werden. Es iſt in Rückſicht auf den Urſprung des reflektirten Bewuſstſeyns, in welchem Ich, und Nicht-Ich als gegeben, und in Wechſelbeſtimmung begriffen vorgefunden wird, die Frage, ob das Ur-Reale bloſses Ich (vorſtellende Subſtanz) oder Nicht-Ich (das, was in der Reflexion als der Stoff des Vorſtellens erſcheint) ſey. Iſt das Ur-Reale eine bloſs vorſtellende Subſtanz, ſo iſt das geſammte Nicht-Ich, der Stoff des Vorſtellens, eine bloſse Modifikation der vorſtellenden Subſtanz. Iſt aber das Nicht-Ich das Ur-Reale, ſo entſtehet das Vorſtellen bloſs zufälliger Weiſe aus einer beſondern Organiſation, die das Ur-Reale hervorbringt. Es iſt dem Ur-Realen ganz zufällig, ob es durch Ausdehnung *bewuſstloſe*, oder mit *Bewuſstſeyn begabte* Organiſationen hervorbringt. Durch die Geſetze des Denkens iſt nur ſo viel beſtimmt, daſs *wenn* eine Beſtimmung ſtatt haben ſoll, man von

einem

einem aus den beyden Entgegengeſetzten, die man in Abſicht auf die urſprüngliche Reflexion vorfindet, nämlich von dem Ich, oder Nicht-Ich, als Abſolutem ausgehen müſſe. Aber es iſt durch dieſe Geſetze nicht beſtimmt, von *welchem* aus beyden man ausgehen ſoll. Das Denken iſt in allen ſeinen Funktionen, hier bloſs disjunktiv, oder ein Schweben zwiſchen einem *Entweder*, und *Oder*, ohne daſs je, wenn nicht die Vernunft, die erſt in das Denken das Princip des Lebens bringt, ins Mittel tritt, aus dem Kreiſe der Disjunktion herausgegangen werden kann. Daher iſt auch der Skepticismus, wenn man bey dem bloſsen Denken ſtehen bleibt, unbeſiegbar. Mit Recht macht er dem transſcendenten Idealiſten, und Materialiſten, die beyde in dem Zauberkreiſe des Subjektiven, und Objektiven, oder der bloſsen Disjunktion ſtehen, den Vorwurf, daſs ſie das Ur-Reale beſtimmen wollen, da ſie doch zwiſchen dem Subjektiven, und Objektiven mit Ungewiſsheit, und Unentſchiedenheit, welches von beyden das Ur-Reale ſey, ſich ſchwebend erhalten, und mit dem Skeptiker behaupten ſollten, daſs wir im Grunde gar nichts wiſſen. Denn dieſe Unbeſtimmtheit gehet dann in die ganze Sphäre des reflektirten Bewuſstſeyns über, und es hat an ſich immer nur ein problematiſches Setzen ſtatt. Die kategoriſchen Urtheile, und Schlüſſe ſind nur der Form nach kategoriſch; an ſich aber bloſs problematiſch, weil es problematiſch iſt, welcher von den beyden Urbegriffen, die wir vorfinden, abſolut beſtimmend iſt. *Wenn* die denkende

Subſtanz

Subſtanz das Ur - Reale iſt, dann muſs alles, was in dem Bewuſstſeyn vorkommt, ganz anders beſtimmt werden, als unter der Vorausſetzung, daſs bloſs der materiellen Subſtanz abſolute Realität zukomme. Aber woher kann ich das wiſſen? Durch kein einziges Geſetz des Denkens. Durch das Denken iſt eigentlich nur beſtimmt, daſs ich von gar keinem dieſer beyden abſoluten Glieder des Bewuſstſeyns, die ich als gegeben vorfinde, als abſolutem Beſtimmungsgrunde ausgehen dürfe, ſondern zwiſchen beyden unentſchieden ſchweben müſſe; und dann, wenn ich doch eines von beyden als den Grund aller Realität ſetzen wolle, ich dann in dem ganzen Fortgange des Bewuſstſeyns nichts ſetzen dürfe, wodurch jenes, als abſolut geſetzte, Princip, abhängig, wodurch z. B. A, als abſolut geſetzt, non A würde. Folglich iſt alles Denken im Begreifen, Urtheilen, und Schlieſsen in Abſicht auf den ganzen unermeſslichen Geſichtskreis des Bewuſstſeyns auf ein *Wenn* gegründet. Es giebt dann nur ein problematiſches Begreifen, Urtheilen, und Schlieſsen in Abſicht auf die ſinnliche, und Ueberſinnliche Welt.

§. 128.

Soll daher das Begreifen, Urtheilen, und Schlieſſen beſtimmend ſeyn, ſo darf das Ich nicht als bloſses denkendes Subjekt, dem nothwendig ein Objekt gegenüber ſtehet, ſondern als ein Etwas, das über alles Subjektive, und Objektive (über das Denken,

 und

und den Stoff des Denkens) erhaben ist, bestimmt werden. Und dieses Etwas ist das, was wir Vernunft nennen. Die Vernunft ist aber, wenn sie als absolutes Ich, insofern es in der Wirklichkeit möglich ist, bestimmt wird, nicht ein Seyn, oder Bestehen, auch nicht ein bloſses *Räsonniren*, das immer einer gegebenen Prämisse bedarf, über deren Realität aber durch kein Räsonniren entschieden werden kann, sondern ein intelligentes, sich selbst bestimmendes, und nach realer, mit gar keinen Schranken im Kampfe liegender, Absolutheit strebendes Handeln, das sich schlechthin selbst setzt. Die Vernunft wird in allen Logiken bestimmt, als das Vermögen, zu schlieſsen, der Verstand aber, als das Vermögen, zu begreifen, und zu urtheilen. Aber diese Bestimmung ist ganz unrichtig, Der Verstand ist das Vermögen zu denken. Das Denken aber bestehet im Begreifen, Urtheilen, Schlieſsen. Diese drey Funktionen eines und desselben Handelns, des Denkens nämlich, müssen immer in unzertrennlicher Vereinigung gesetzt werden. So wie man eine davon trennt, hebt man die Möglichkeit des Denkens selbst auf. Es ist in dem Geisterreiche, wie im Reiche der Natur. Iedes Handeln, wodurch etwas entstehen soll, bestehet aus einer Triplicität von Handlungsweisen. Zu jedem Produkte werden drey Kräfte erfodert. Soll ein Akt des Denkens möglich seyn, so muſs eine Kraft des Begreifens, eine Kraft des Urtheilens, und eine Kraft des Schlieſsens gesetzt werden, die immer *zugleich* mit einander im Spiele

seyn

ſeyn müſſen, wenn ein Akt des Denkens geſetzt werden ſoll. Die Kraft des Begreifens, und die Kraft des Urtheilens ſind einander entgegengeſetzt. Die Handlung des Begreifens iſt nämlich *ſynthetiſch*, die des Urtheilens aber *antithetiſch*. Denn das Urtheilen gehet darauf aus, das Verbundene zu zertheilen, und auseinander zu halten. Daſs aber das, was im Urtheilen getrennt, und aus einander gehalten wird, durch die Copula zugleich wieder verbunden wird, das kommt her von der Kraft, zu ſchlieſsen, die im Begreifen, und Urtheilen *zugleich* mit im Spiele iſt. Es liegen z. B. in dem Begriffe B die Merkmale A und C, als unzertrennlich vereinigt. Aber wie ſind ſie vereinigt? Nur durch das Urtheilen, und Schlieſsen zugleich. In dem Urtheile: B = A und = C, werden dieſe Merkmale zugleich aus B entwickelt, getrennt, und vereinigt. Aber die Vereinigung iſt nur möglich durch den Akt des Schlieſsens, der zugleich, obſchon unvermerkt, mit geſetzt wird. So wie das Urtheil, B = A und = C, geſetzt wird, wird auch folgender Schluſs geſetzt: A = B; C = B. alſo B = A C. In der Natur iſt es eben ſo. Jedes Produkt iſt durch Triplicität der Kräfte, die zugleich im Spiele ſind, beſtimmt. Soll etwas entſtehen, ſo müſſen immer zwey Kräfte gegen einander ankämpfen, und durch eine dritte Kraft, die den abſoluten Gegenſatz, wodurch nichts entſtehen kann, aufhebt, in Produktionskräfte übergehen.

Die Vernunft ist kein Denken, folglich auch kein *Schliessen*, das zum Denken nothwendig gehört, sondern ein *Setzen schlechthin.* Es giebt daher im eigentlichsten Verstande gar keine *Vernunft*schlüsse; sondern alle Schlüsse sind blosse *Verstandes*schlüsse, weil nur der Verstand als das Vermögen zu denken, das ein Begreifen, Urtheilen, Schliessen in unzertrennlicher Vereinigung ist, bestimmt werden kann. Es giebt ferner an sich keine eigentlichen unmittelbaren Schlüsse (consequentiae immediatae), die man gewöhnlich bloss dem Verstande zuschrieb, und daher *Verstandes*-Schlüsse nannte. Jeder Schlussatz ist durch Triplicität der Begriffe, und folglich auch der Urtheile bestimmt. Soll irgend etwas bestimmt gedacht werden, so muss es einem andern Etwas entgegengesetzt, und beydes muss durch ein Drittes vereinigt werden. Dieses ist das unveränderliche Gesetz des Denkens, auch des *reinsten* Denkens, das nicht in *absoluter Einheit*, sondern in *Triplicität* des Handelns, wodurch einzig eine Synthesis zu Stande kommen kann, besteht. Diese *dreyfache* Handlungsweise, die den Charakter des *Einen* Denkens ausmacht, ist freylich bey jeder Anwendung des Denkens auf sinnliche, und übersinnliche Gegenstände *dieselbe*; das Denken kann in keinem Falle der Anwendung ein *Nichtdenken* werden; aber dadurch wird die Triplicität des Handelns nicht in absolute Einheit verwandelt, sondern sie bleibt ewig, und unveränderlich das, was sie ursprünglich ist, nämlich Triplicität. Das *reine* Denken, oder das Denken an

und für ſich betrachtet, iſt alſo keinesweges ewig *abſolute Identität*, und *ſchlieſst daher alle Unterſcheidbarkeit, alle Unterſcheidung, allen Unterſchied ſchlechthin aus ſich ſelber aus*, wie der in ſeiner verſchlimmerten Ausgabe *umgearbeitete Reinhold* behauptet; ſondern das Denken iſt eine bloſse *ſynthetiſche* Handlung, die durch *Triplicität* beſtimmt iſt, folglich ſeinem Weſen nach ein *mannichfaltiges* Handeln in *Einem* Akte. Die Formel des Denkens, A als A in A durch A, iſt alſo ganz falſch, inſofern dadurch das Denken als *abſolute Identität* des Handelns charakteriſirt werden ſoll. Es muſs vielmehr, um das Mannigfaltige, das im Denken ſelbſt liegt, oder die *ſynthetiſche* Natur deſſelben auszudrücken, folgende Formel aufgeſtellt werden: A = C durch X.

Bey jedem Denken muſs nämlich ein Satz, und Gegenſatz (A und C) da ſeyn; aber beydes muſs durch ein Drittes, als das Mittelglied (X), gleichgeſetzt werden. Alſo nur durch X iſt A = C. Hierinn beſtehet die Natur des Denkens überhaupt. Soll gedacht werden, ſo muſs das Etwas A, und das Etwas C, die einander entgegengeſetzt werden, durch irgend ein Mittelglied, welches es auch ſey, als vereinbarlich geſetzt werden, wenn anders A und C möglich ſeyn ſollen. Denn wenn ſie durch kein Drittes verbunden werden, ſo heben ſie ſich ſelbſt auf. Es iſt gar nicht nothwendig, daſs das Mittelglied immer *beſtimmt* geſetzt werde. Das iſt nur möglich, wenn wir das Mittelglied kennen, welches ſehr oft

der Fall nicht ist. Aber es ist schlechthin nöthig, daſs ein Mittelglied wenigstens *unbestimmt* gesetzt, und postulirt wird. Daher haben wir auch in der Formel des Denkens überhaupt das Mittelglied der Gegensätze durch X bezeichnet. Kennen wir das Mittelglied, und reflektiren auf das Gedachte, so ist das Denken in allen seinen Funktionen bloſs *analytisch*. Kennen wir aber das Mittelglied noch nicht, so streben wir nothwendig, es kennen zu lernen, besonders wenn das, was mit einem andern Etwas als vereinigt gesetzt werden soll, für uns sehr interessant ist, vorzüglich aber wenn unsere ganze Würde an dieser Vereinigung hängt. Darum kann auch die philosophirende Vernunft bey allen den miſslungenen Versuchen, die seit Jahrtausenden gemacht worden sind, um ein absolutes Vereinigungsglied zwischen Vernunft, und Organisation, oder Natur zu finden, die Hoffnung nicht aufgeben, daſs es ihr endlich gelingen werde, dieses Vereinigungsglied, an dem die Würde, und das Wesen der Menschheit hängt, endlich zu finden. Daher strebt sie immer fort nach diesem Ziele in der Person aller jener Selbstdenker, die aus einem gewissen Gefühle der Disharmonie mit sich selbst überzeugt sind, daſs sie jenes Ziel noch nicht gefunden haben. In dem Momente, als wir das Mittelglied für zwey Entgegengesetzte gefunden haben, und dadurch dieselben *bestimmt* vereinigen (das X in ein B verwandeln) ist unser Denken in allen seinen Funktionen *synthetisch*. Aber so wie wir über diese zu Stande gebrachte bestimmte Synthesis

reflek-

reflektiren, wird es wieder *analytisch.* Auf dem Reflexionspunkte giebt es daher gar kein *synthetisches* Denken. Alles Denken ist hier *analytisch*; und die Synthesis entstehet bloss aus der Analysis. So wie ich nämlich die Merkmale eines in der Reflexion gegebenen Gegenstandes zergliedere (*antithetisch* setze), muss ich sie wieder verbinden. Das *synthetische* Denken hat also nur in dem Akte statt, wo zwey Entgegengesetzte, für die ich einen Vereinigungspunkt suchte, wirklich auf eine *bestimmte* Weise durch den *Fund* des Mittelgliedes verbunden werden, keineswegs aber in der Reflexion auf das *Produkt* dieses Aktes.

Daraus lassen sich nun auch die Erscheinungen des *möglichen*, *wirklichen*, und *nothwendigen* Seyns in der Kategorie der *Modalität*, die für das Denken überhaupt, also für das Begreifen, Urtheilen, Schliessen auf gleiche Art gültig ist, genau bestimmen. Als *möglich* erscheint mir das, was mit einem andern Etwas noch unbestimmt durch ein X verbunden wird, wo ich folglich das Mittelglied zwischen zwey Entgegengesetzten noch nicht *bestimmt* kenne, aber doch einsehe, dass es noch bestimmt erkannt werden *könne.* Sehe ich aber ein, dass ein solches Mittelglied schlechthin nicht zu finden sey, so ist mir das, was gesetzt werden soll, *unmöglich.* *Wirklich* ist mir das, was sich mir zwar mit dem Gefühle der Nothwendigkeit ankündigt, weil ich dasselbe selbst wahrnehme, ohne dass ich jedoch den Grund des

Wahr-

Wahrgenommenen *bestimmt* kenne. Ich nehme ein Etwas in Verbindung mit einem andern Etwas wahr: ich setze hier nicht bloss, dass ein Vereinigungspunkt zwischen beyden gefunden werden *könne*, wie bey dem bloss *Möglichen*, sondern gefunden werden *müsse*. Ich sehe z. B. *Cajus* auf öffentlicher Strasse einen Menschen ermorden. Cajus, bewies sich immer als den rechtschaffensten, von allen Leidenschaften freyen Mann. Die Handlung des Cajus, und die Ermordung eines Menschen, die daraus folgte, sind mir zwey *wirkliche* Erscheinungen; ich kann sie auf keine Weise läugnen, oder sie als bloss *möglich* setzen. Ich kenne jedoch den Vereinigungspunkt zwischen dem mir bekannten Charakter, und dieser Handlung des Cajus noch nicht, ob ich gleich denselben als nothwendig setze. Ich kann nicht denken, dass etwa gar kein solcher Vereinigungspunkt statt habe, so wie dies der Fall ist, wenn ich mir vernünftige Einwohner im Monde denke. In dem letzteren Fall weiss ich nicht, ob auch ein Vereinigungspunkt zwischen den Begriffen *Mond*, und *vernünftige Einwohner* wirklich statt habe. Hat keiner statt, so kann auch nie einer gefunden werden, und zwar nicht wegen der Beschränktheit des menschlichen Geistes, sondern weil die Sache an sich unmöglich ist. Denn wo nichts ist, da kann auch nichts gefunden werden. Weil ich jedoch dies nicht weiss, so setze ich es für *möglich*, dass im Monde vernünftige Einwohner sind. Aber in dem Falle mit der Ermordung, die ich Cajus vollziehen sah, ist die

Sache

Sache ganz anders. So wie ich die Thatſache nicht läugnen kann, muſs ich auch *nothwendig* einen Vereinigungspunkt zwiſchen dem Charakter des Cajus, und dieſer Handlung ſetzen. Inſofern ich denſelben noch nicht beſtimmt kenne, iſt mir die That bloſs *wirklich.* Aber ich ſtrebe, den Grund derſelben zu erkennen, und da erfahre ich denn, daſs Cajus in dem heftigſten Anfalle von Raſerey ſich von den Feſeln, woran man ihn gelegt hatte, um ihn unſchädlich zu machen, losgeriſſen, und auf ſolche Art den erſten Menſchen, der ihm begegnete, angefallen, und ermordet habe. Nun kenne ich den *beſtimmten* Grund einer Handlung, die mit dem Charakter des Cajus in offenbarem Widerſpruch ſtand; und durch dieſe Erkenntniſs wird mir die That nicht bloſs *wirklich*, ſondern *nothwendig*. Die *Wirklichkeit* iſt hier durch das, wodurch ſie *möglich* wurde, beſtimmt. Alſo *nothwendig* iſt mir das, was durch die Erkenntniſs des wirklichen, einzig möglichen Vereinigungspunktes zweyer entgegengeſetzter Erſcheinungen beſtimmt iſt. — Aus dieſer Beſtimmung des *möglichen*, *wirklichen*, und *nothwendigen* Seyns läſst ſich nun auch vollkommen die Natur des *kategoriſchen*, und *problematiſchen* Denkens in allen ſeinen Funktionen erklären, und einſehen, wenn man nicht bey dem bloſsen Denken ſtehen bleibt, ſondern es aus einem höheren Princip ableitet, welches die Vernunft, als die Kraft des Setzens ſchlechthin, iſt. Das *mögliche*, *wirkliche*, und *nothwendige* Seyn iſt das Denken ſelbſt, nur objektiv genommen,

in

in allen ſeinen Funktionen, inſofern es durch die Vernunft, als das Vermögen des Setzens ſchlechthin, und des dadurch begründeten Beſtimmens, geleitet, und beſtimmt wird. Es iſt nämlich urſprünglich das Setzen, und Entgegenſetzen (Subjektive, und *Objektive*), und das Gleichſetzen durch ein höheres Setzen. Beydes nämlich iſt einander *coordinirt*, und folglich einem höheren Setzen *ſubordinirt*, von dem es abhängt. Iſt das höhere Setzen noch unbeſtimmt, ſo iſt das Setzen und Entgegenſetzen, als Ein ſynthetiſches Handeln entweder bloſs *möglich*, oder *wirklich*. *Möglich*, wenn ich einſehe, daſs das höhere Setzen, als das Vereinigungsglied, zu irgend einer Zeit, oder von irgend einer Intelligenz realiſirt werden *könne*. So ſetze ich Mond, und vernünftige Einwohner. Das Setzen des Mondes, und das Setzen der vernünftigen Einwohner iſt einander entgegengeſetzt. Beydes fodert ein höheres Setzen, als Vereinigungsglied. Inſofern ich glaube, daſs dieſes von irgend einem Vernunftweſen beſtimmt producirt werden könne, iſt mir die Verbindung des Setzens, und Entgegenſetzens in Anſehung der Begriffe *Mond*, und *vernünftige Einwohner möglich*. Die Verbindung eines Setzens, und Entgegenſetzens iſt mir *wirklich*, wenn ich auf eine beſtimmte Art ſetzen, und Entgegenſetzen *muſs*, ohne daſs ich jedoch die *beſtimmte* Art des höheren Setzens, als Vereinigungspunktes, noch kenne. Die Verbindung eines Setzens, und Entgegenſetzens iſt mir endlich nicht bloſs *wirklich*, ſondern *nothwendig*, wenn ich das höhere

Setzen,

Setzen, als Vereinigungsglied, *bestimmt* producire, und als das einzig mögliche anerkennen, nicht bloss *unbestimmt* postulire, wie in den zwey ersten Fällen. Daher fällt der Modalitätsunterschied auf das Denken selbst, und ist ausser meinem Denken nichts. Es giebt keine Möglichkeit, Wirklichkeit, und Nothwendigkeit an sich; sondern hängt immer vom Denken ab. Was mir als bloss möglich erscheint, ist einem andern wirklich, und einem Dritten nothwendig. Es ist gar nichts fixirtes in diesen Bestimmungen, als insofern ich sie *fixirt habe*. Daher sind sie in mir selbst in einem ewigen Wechsel. Was mir heute bloss als möglich erscheint, stellt sich Morgen mir als wirklich, und zu einer andern Zeit als nothwendig dar. Alles wird mir bloss so, wie ich es entweder nothwendig, oder bloss willkührlich selbst mache. Das Uebersinnliche ist weder möglich, noch wirklich, noch nothwendig. Denn in jedem dieser Fälle müsste ich dem Uebersinnlichen etwas entgegensetzen, und dann etwas Höheres setzen, wodurch beydes gleichgesetzt würde. Aber auf diese Art würde das Uebersinnliche als coordinirt, und subordinirt gesetzt wodurch sein Charakter vernichtet würde. Ich setze also das Uebersinnliche schlechthin ohne irgend ein Prädikat der Möglichkeit, Wirklichkeit, und Nothwendigkeit, und muss es so setzen, wenn ich es nicht vernichten will. Das Setzen des Uebersinnlichen ist daher kein Denken; denn sonst müsste ich Modalitätsunterschiede in Absicht auf dasselbe annehmen, die hier schlechthin wegfallen. Will ich doch

das

das Ueberſinnliche mit den Prädikaten der Modalität ausſtatten, ſo muſs ich ſie hier als abſolut Eins ſetzen. Das Ueberſinnliche iſt ſchlechthin möglich, folglich ohne allen Grund; und eben dieſe abſolute Möglichkeit iſt hier zugleich abſolute Wirklichkeit, *und* Nothwendigkeit, welches den Geſetzen des Denkens ganz zuwider iſt. Denn dieſen zu folge iſt der Grund der Möglichkeit eines Wirklichen etwas ganz anders, als das Wirkliche. Ferner A und C, die einander entgegengeſetzt werden, und durch einen Grund gleichgeſetzt werden ſollen, ſind nicht abſolut identiſch, ſelbſt wenn ſie durch einen Grund gleichgeſetzt ſind. A iſt nie C, und C nie A. Aber das *Ueberſinnliche* iſt ſich ſchlechthin gleich, und iſt weder einem andern entgegengeſetzt, ſonſt wäre es coordinirt, noch demſelben durch ein Drittes gleich; ſonſt wäre es ſubordinirt. Es iſt alſo ſchlechthin.

§. 129.

Eben ſo verhält ſich die Sache in Rückſicht auf die Kategorie der Relation. In Abſicht auf das *Denken* haben nothwendig Relationsunterſchiede ſtatt, nur nicht in Abſicht auf das *Setzen ſchlechthin.* Das Denken iſt an ſich nichts anders, als ein mannigfaltiges, durch Triplicität beſtimmtes Handeln, ein Setzen, Entgegenſetzen, und ein Gleichſetzen, das ſich durch ein Setzen ſchlechthin auf einander wechſelſeitig beziehet, und in einem einzigen Akt

ver-

vereinigt die Harmonie (den vollen Accord des Bewuſstſeyns) producirt. Die Kategorie der Relation iſt die Grundkategorie; die übrigen ſind nur verſchiedene Anſichten Einer, und derſelben Kategorie. Das abſolute Bewuſstſeyn muſs, wenn ein Denken möglich ſeyn ſoll, in ein Subjektives, und Objektives zerfallen, und beydes muſs ſynthetiſch vereinigt werden. Dieſes dreyfache Geſetz tragen wir aus uns ſelbſt heraus, und wenden es auf alle Gegenſtände der ſinnlichen, und Ueberſinnlichen Welt an. Alles, was gedacht wird, wird nothwendig als *beſtimmend*, und *beſtimmt* zugleich, oder umgekehrt, gedacht. Das Beſtimmende iſt das, wovon ein anderes abhängt. Das Beſtimmende wird aber ſelbſt wieder in ſubjektiver, und objektiver Rückſicht gedacht, entweder als ein Wirken, oder Seyn, Beſtehen. Was ich denke, ſetze ich entweder, als thätig, oder als ruhend. Es giebt auf dem Gebiete des Denkens keine Thätigkeit ohne Ruhe, und keine Ruhe ohne Thätigkeit. Die Dependenz kann alſo beſtimmt ſeyn entweder durch ein Wirken, oder Beſtehen. Daher wird das Beſtimmende gedacht entweder als *Urſache*, oder als *Subſtanz*. Das, was von der Urſache abhängt, iſt ein *Produkt*; und das, was von der Subſtanz abhängt, ein *Accidenz*. Das Produkt iſt in Beziehung auf die Urſache *beſtimmt*. Aber das Produkt muſs auch wieder *beſtimmend* ſeyn. Denn alles, was denkbar ſeyn ſoll, muſs *beſtimmt*, und *beſtimmend* zugleich, oder umgekehrt ſeyn. So wie es hier nichts abſolut Erſtes giebt, ſo giebt

es

es auch nichts abſolut Letztes. Iedes Beſtimmende iſt wieder durch ein Höheres beſtimmt; und jedes Beſtimmte iſt wieder in Rückſicht auf ein tiefer Stehendes beſtimmend. Es giebt kein abſolutes Produkt, jedes Produkt iſt wieder producirend, und inſofern Urſache, oder beſtimmend. In jedes Produkt ſtrömet eine abſolute Produktionskraft über. Eben ſo giebt es kein abſolutes Accidenz. Iedes Accidenz wird wieder zur Subſtanz in Rückſicht auf das, was unter demſelben ſtehet, oder geſetzt wird. Wir kommen im Denken nie auf ein abſolut Einfaches, das nicht wieder in ein Subjektives, und Objektives zerfiele, und daher als das Seyn, in welchem beydes ſeine Subſiſtenz hätte, Subſtanz wäre. Aber ſo wie es nichts abſolut Letztes giebt, ſo giebt es nichts abſolut Erſtes. Ich *denke* ein abſolutes Wirken: ich kann es nicht denken, ohne demſelben ein Seyn voraus zu ſetzen, als Subſtrat. Was wirken ſoll, muſs ſeyn. Ich ſetze daher über das abſolute Wirken, das objektiv angeſehen, abſolute *Urſache* iſt, eine abſolute *Subſtanz*, in welcher das Wirken ſubſiſtiren ſoll, weil ich kein Wirken ohne Seyn *denken* kann. Nun *denke* ich die abſolute Subſtanz; aber auch dieſe kann ich nicht *iſolirt* ſetzen. Ich frage, wie eine abſolute Subſtanz möglich iſt. Ich kann den Grund der Möglichkeit nicht auſser derſelben ſetzen, weil ich ſie ſonſt vernichten würde. Ich muſs alſo den Grund ihres Seyns in ſie ſelbſt ſetzen. Sie iſt durch ſich ſelbſt. Was heiſst denn hier das, *durch* ſich *ſelbſt*? Durch ihr eignes abſolutes Wirken.

Sie

Sie ist nicht durch ein fremdes Princip producirt; sondern ist das *schlechthin producirende* Princip selbst. So vernichte ich wieder die absolute Substanz, und lasse sie abhängen von sich selbst, als absoluter Ursache, auf dieselbe Art, wie ich vorher die absolute Ursache vernichtete, und sie von sich selbst als absoluter Substanz abhängen liefs. Nach den Gesetzen des Denkens ist die Ursache nicht Substanz, und die Substanz nicht Ursache. Also ist das Uebersinnliche, als Substanz, oder Ursache bestimmt, sich selbst entgegensetzt; und diese Entgegensetzung ist durchaus nicht zu heben, weil es hier nichts Höheres giebt. Soll also das Uebersinnliche schlechthin seyn, so kann es weder als Ursache, noch als Substanz gesetzt, das heifst, es kann gar nicht gedacht werden. Es wird schlechthin gesetzt. Und wenn es als ein absolutes Handeln charakterisirt wird, so darf dieses weder als Ursache, noch als Substanz bestimmt werden. Es ist das Handeln schlechthin, das mit den Begriffen von Ursache, und Substanz gar keinen Berührungspunkt hat. Es ist dem, was als Ursache, und Substanz gesetzt wird, weder entgegengesetzt, noch gleich. Denn sonst wäre es einem Etwas coordinirt, und eben darum auch mit demselben einem andern höheren Princip subordinirt. Aber auf dem Gebiete des Sinnlichen, das einzig ein Gegenstand des Denkens seyn kann, wird dieser Widerspruch, der in der Kategorie der Relation, auf das Absolute angewandt, liegt, *nothwendig* dadurch vermieden, dafs man bey keinem Etwas stehen bleibt. Denn nach

den

den Gefetzen des Denkens ift jedes denkbare Etwas beftimmt, und beftimmend zugleich. Iede Urfache, und Subftanz fetzt wieder eine höhere Urfache, und Subftanz voraus, und wird dann, wenn das Höhere gefunden wird, theils Produkt, theils Accidenz. Und jedes Produkt, Accidenz wird wieder Urfache, und Subftanz in Beziehung auf ein tiefer Stehendes, das poftulirt, und auch immer in der Erfahrung gefunden wird. Das Denken ift ein ins Unendliche fortgehendes *Hinauf*fteigen, und *Herab*fteigen zugleich. Es fodert immer *höhere* Gründe, und *tiefere Bedingungen*. Daher das Klaffificiren, das ins Unendliche fortgehet, und defswegen nie gefchloffen werden kann. Daher ein höheres, und tieferes Begreifen, Urtheilen, Schliefsen. Daher der weitere, oder engere Umfang des beftimmten Denkens in allen feinen Funktionen, wenn es gegen ein anders beftimmtes Denken gehalten wird. — Soll aber das Abfolute doch nach den Begriffen der Caufalität, und Subanzialität beftimmt werden, welches unvermeidlich ift, fobald wir davon fprechen, oder es denken wollen, fo mufs, allen Gefetzen des Denkens zuwider, hier Subftanz, und Urfache, nicht als in Wechfelwirkung begriffen, oder fynthetifch vereinigt, fondern als *abfolut Eins* gefetzt werden. Und fo wird das Denken, als ein folches, aufgehoben, und in ein Setzen fchlechthin verwandelt. Denn ein Handeln, das allen Gefetzen des Denkens zuwider ift, kann nicht als ein Denken angefehen werden. Das Ueberfinnliche ift alfo Handeln — Seyn,

Urfache

Urſache — Subſtanz, nicht als *ſynthetiſche*, ſondern als *abſolute* Einheit geſetzt. Es ſoll hier ſchlechthin kein Denken, ſondern ein abſolutes Setzen, daſs es ſo ſeyn ſoll, weil es ſo ſeyn ſoll, alſo ohne allen Grund, ſtatt haben. Alſo die Relationsunterſchiede ſind dem Denken, als ſolchem, weſentlich; aber ſie haben nicht ſtatt in Rückſicht auf das abſolute Setzen, welches das abſolute Gegentheil des Denkens iſt.

§. 130.

Die Unterſchiede der Quantität flieſsen ganz natürlich aus der Kategorie der Relation, und zwar in Abſicht auf das Denken, als ſolches. Nur weil das Denken an ſich ein ſynthetiſches, alſo mannigfaltiges, durch Triplicität beſtimmtes Handeln iſt, wird dieſe Mannigfaltigkeit auch auf die Objekte des Denkens übergetragen, die an ſich nichts anders ſind, als das transſcendentale Denken, das in der Reflexion als ein Mannigfaltiges von Objekten erſcheint, ſo wie das Denken ſelbſt ein mannigfaltiges, zuſammengeſetztes Handeln in einem Akte iſt. Dieſes letztere werden wir noch deutlicher einſehen in der Beſtimmung der Kategorie der Qualität. Es iſt abſolutes Geſetz des Denkens, daſs immer Satz und Gegenſatz durch etwas Höheres, oder Tieferes beſtimmt werde, je nach dem wir die *Gründe*, oder *Bedingungen* von einem beſtimmten Denken aufſuchen. Alles Denken iſt beſtimmt, und beſtimmend zugleich,

so, wie jeder Gegenstand des Denkens, insofern wir auf dem Reflexionspunkte stehen. Denn das Denken an sich in seinem absoluten Ursprunge, als transscendentales Denken, wird durch die Vernunft schlechthin gesetzt, und producirt, als ein Handeln durch Triplicität bestimmt, nämlich als ein Setzen, Entgegensetzen, und Gleichsetzen für alle möglichen Fälle der Anwendung. Es bleibt immer dasselbe, aber diese Identität ist nicht *absolute*, sondern bloss *synthetische* Einheit. Ein höheres Princip des Denkens giebt es nicht, als die Vernunft, die schlechthin setzt. Wenn man fragt, warum ist denn das Denken ein Handeln durch Triplicität bestimmt? Kann es denn keine andere Art des Denkens in Rücksicht auf andere Vernunftwesen, als der Mensch ist, geben? So ist die Antwort. Wenn die Vernunft denken soll, so setzt sie *ihrem Wesen nach* das Denken schlechthin so, und nicht anders. So gewiss die Vernunft Vernunft ist, so gewiss setzt sie das Denken absolut als ein Setzen, Entgegensetzen, und Gleichsetzen. Kein Vernunftwesen kann daher anders denken, als auf diese Art. Aber eben daraus folgt, dass jeder *bestimmte* Akt des Denkens an einen andern geknüpft werden müsse; dass folglich auf dem Reflexionspunkte alle die Unterschiede statt haben, die der Kategorie der Quantität wesentlich sind. Eine Sphäre des Denkens hängt an der andern; daher ist es a priori gewiss, dass auf dem Reflexionspunkte das Denken als Einheit, Vielheit, und Allheit erscheinen müsse. Ich reflektire auf einen einzigen Denkakt; er ist mir

in

in Beziehung auf andere Einheit. Ich beziehe eine ganze geschlossene Summe von Gedankensphären (eine ganze Klasse von Gedanken, die unter Einem Gattungsbegriff stehen) auf einige einzelne Sphären, die noch kein Ganzes ausmachen; und diese geschlossene Summe ist mir in Beziehung auf die letztere Allheit. Die Quantitätsunterschiede sind also in Rücksicht auf das Denken selbst, als solches, nothwendig, und a priori gewiss. Sie liegen schon in dem ersten Akte des transscendentalen Denkens. Denn auch dieses ist Einheit, Vielheit, und Allheit. Es ist nämlich ein Setzen, Entgegensetzen, und Gleichsetzen bestimmt durch ein Setzen schlechthin, durch die Vernunft, die das transscendentale Denken producirt. Daher haben auch diese Unterschiede in Rücksicht auf alle Funktionen des Denkens statt.

§. 131.

Endlich giebt es für das Denken, als solches, Qualitätsunterschiede; diese fliessen aus der Natur des Denkens. Jedes Denken ist in dieser Rücksicht ein Bestimmen eines Afficirtseyns, das von dem Denken gar nicht getrennt werden kann. Es giebt kein Afficirtseyn ohne ein Selbstafficiren, und kein Selbstafficiren ohne ein Afficirtseyn. Das Afficirtseyn in Rücksicht auf das Ich ist mir die objektive Ansicht des Selbstafficirens. Ein bestimmtes Selbstafficiren, das zugleich ein Afficirtseyn ist, erscheint auf dem Reflexionspunkte als eine bestimmte *Realität*. Kein

 bestimm-

bestimmtes Selbstafficiren ist möglich ohne ein anderes, das ebenfalls bestimmt gesetzt, und jenem entgegengesetzt wird; das Eine wird als subjektiv, und das andere als objectiv auf dem Reflexionspunkte betrachtet. Eines ist dem andern entgegengesetzt, und folglich ist beydes unmöglich ohne ein drittes bestimmtes Selbstafficiren, als Vereinigungsglied. Auf dem Reflexionspunkte erscheint diese ganze Sphäre als eine Synthesis von *Realitäten*, als ein verschiedenes *Afficirtseyn*, das verbunden ist, keineswegs aber als ein Selbstafficiren. Das Fühlen, und Empfinden erscheint als ein bloſses *Leiden*, nicht als ein beschränktes *Handeln*, das es ursprünglich ist. Dadurch, daſs man das ursprüngliche Denken von dem Afficirtseyn (den Verstand von Sinnlichkeit) trennte, kam man auf das bodenlose Gebiet des Idealismus, Materialismus, und Skepticismus. Man warf nun nothwendig die Frage auf: Wie kommt das Denken zu dem Stoffe der Vorstellungen? Wie hängt das Subjektive, und Objektive, die Form, und der Stoff der Vorstellungen zusammen? Man muſste nothwendig behaupten, entweder, daſs der Stoff dem denkenden Subjekte von auſsen durch Einwirkung gegeben werde, und ward Materialist; oder daſs das Denkende als solches den Stoff selbst hervorbringe, und ward transscendenter Idealist. Das denkende Subjekt, als solches, bringt weder die Form, noch den Stoff der Vorstellungen hervor; sondern es ist selbst ursprünglich die Form, und der Stoff der Vorstellungen, das Selbstafficiren, und Afficirtseyn. Das abso-

absolute Ich, als Vernunft, bringt das Denken hervor; das Denken ist das Subjektive, und Objektive, die Formheit, und die Stoffheit selbst. Also das absolute Ich bringt die Form, und den Stoff zugleich hervor. *Reinhold* behauptet mit *Barditi*, daſs die Unterschiede der Qualität des Denkens nicht aus dem Wesen des Denkens, als *Denkens*, sondern lediglich aus der Materie der Anwendung des Denkens herrühren, und begriffen werden können. Die *Materie der Anwendung* des Denkens ist der Stein des Anstosses für alle Philosophen, die nicht in den Geist der Wissenschaftslehre eingedrungen sind. Daraus, daſs man die Materie der Anwendung des Denkens, von dem ursprünglichen Denken, als der Form, in welche jene fremde Materie gegossen werden soll, wesentlich unterscheidet, entstehen, und entstünden von jeher alle Widersprüche, und Verwirrungen auf dem Gebiete der Philosophie. Die Materie der Anwendung des Denkens ist nichts anders, als das ursprüngliche (transscendentale) Denken, wenn es reflektirt wird, und auf dasselbe, als reflektirt, reflektirt wird. Es ist dies ein höchst wichtiger Punkt, den wir daher genauer auseinander setzen müssen, um alle Miſsverständnisse zu beseitigen.

Das Ich ist ursprünglich ein absolutes Fühlen, ein Afficirtseyn, das sich selbst bestimmen kann, folglich zugleich ein Selbstafficiren. Das ist der Begriff des *absoluten* Ich, insofern es in der Wirklichkeit möglich ist. Es ist ein intelligentes Streben ins Unendliche,

che, das immer in der Sphäre des Strebens *realiter* bleiben wird. Insofern es ein Streben ist, wird ihm immer entgegengewirkt. Aber es kann jede individuelle Schranke durchbrechen, nur die Beschränktheit überhaupt nicht, die eben in dem Streben *liegt*. Sobald es nicht mehr streben würde, würde alle Beschränktheit aufgehoben; und das Ich folglich schlechthin absolut seyn. Es strebt zwar, selbst das Streben überhaupt aufzuheben, und in dieser Rücksicht ist es (*idealiter*) schon *schlechthin absolut*. Das ist eigentlich sein wahrer übersinnlicher Charakter, der in alle bestimmte Handlungsweisen übergehet, und der absolute Grund ist, warum das *Ich* aus sich selbst heraus tritt, und etwas Reales ausser sich setzt ob es gleich, als ein absolutes Fühlen alle (äussere) Realität ursprünglich nur in sich selbst hat. Es sieht die Beschränktheit, die auch noch in dem absoluten Gefühle, und in dem Selbstbestimmen alles Afficirtseyns liegt, als etwas an, das seinem übersinnlichen Charakter widerspricht. Darum trägt es alles Afficirtseyn nothwendig aus sich selbst heraus, macht es objektiv, setzt ein Afficirtseyn einem andern entgegen, und setzt beydes durch ein drittes gleich; und gerade in diesem Verfahren ist es ein Selbstafficiren, ein Bestimmen des Afficirtseyns. Es ist hier produktive Einbildungskraft. Dieses ganze Verfahren heisst das transscendentale Denken. Nun ist für die künftige Reflexion ein mannigfaltiges Etwas da, das aufgefasst werden kann. Wird daher das transscendentale Denken in seiner ganzen Sphäre der Handlungswei-

weisen, die nur *Ein* Handeln, nämlich das ursprüngliche Denken ausmachen, reflektirt, so erscheint diese Sphäre von *Handlungsweisen*, als eine geschlossne Sphäre von *Objecten*. Das absolute Fühlen erscheint als *Ding an sich*; jedes bestimmte Fühlen als ein *individuelles Ding*, das immer eine Sphäre von Dingen, durch Dreyheit bestimmt, ausmacht. Denn jedem individuellen Dinge ist ein anderes Ding entgegengesetzt, und beyde sind durch ein drittes gleichgesetzt; so wie ursprünglich ein subjektives, und objektives Afficirtseyn, verbunden durch ein drittes, durch die produktive Einbildungskraft gesetzt wird. Alles spiegelt sich auf dem Reflexionspunkte wieder ab, nur in umgekehrter Beschaffenheit. Was ursprünglich ein Setzen, Entgegensetzen, und Gleichsetzen des Afficirtseyns, folglich ein beschränktes Handeln, ein Selbstafficiren, durch Triplicität bestimmt, ist, erscheint auf dem Reflexionspunct als äusseres Objekt, das durch Einwirkung auf das Ich das Afficirtseyn hervorgebracht habe. Sowohl dem Afficirtseyn, als dem Selbstafficiren liegt ein Reales zum Grunde, das das Ich nicht gemacht hat. Aber das Afficirtseyn, und Selbstafficiren ist insofern ein Produkt des Ich, als es alles Afficirtseyn, und Selbstafficiren aufzuheben, und in ein schlechthin absolutes Handeln, in das, was durch die Idee der Gottheit schlehthin gesetzt wird, zu verwandeln strebt. Nur in dieser Rücksicht ist das Ich Vernunft. Ohne diese absolute Idee würde sich das Ich weder eines Afficirtseyns, noch Selbstafficirens auf dem Reflexions-

punkte

punkte bewuſst werden können. So producirt das Ich Form, und Stoff der Vorſtellungen aus ſich ſelbſt, ohne daſs es das eigentliche Reale producirt. Denn weder Form, noch Stoff (weder das transſcendentale, noch reflektirende, und reflektirte Denken, dem jenes zum Objekte, oder Stoffe wird) iſt etwas Reales an ſich, ſondern eine bloſse Erſcheinung. Das Ich bringt das transſcendentale Denken hervor; und dieſes iſt für das reflektirte Denken alles das, was unter der Form der Objektivität erſcheint. Subjectivität, und Objektivität iſt beydes eine bloſse Erſcheinung, hervorgebracht durch das abſolute Ich. Was über das Subjektive, und Objektive hinausgehet, iſt das Reale an ſich, das das Ich weder machen, noch überhaupt gemacht werden kann. Inſofern das Ich noch nicht ſchlechthin abſolut (*realiter*) iſt, ſondern nur nach *realer* Abſoluthcit ſtrebt, findet es zwar alles Reale in ſich ſelbſt, theils als in der Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen, theils in dem abſoluten Fühlen, das es in ein Mannigfaltiges von Gefühlen zertheilt, und objektiv macht. Die Objektivität, als ſolche, iſt immer ſein eignes Produkt, nicht aber das Reale an ſich, das Handeln ſchlechthin, das dem Objektiven, und Subjektiven zum Grunde liegt.

Inſofern das Ich ſein Fühlen nicht beſtimmen kann, ohne daſs es daſſelbe gleichſam in verſchiedene Abſchnitte theilt, und ſie als verſchiedene Arten des Afficirtſeyns objektiviſirt, wodurch das Afficirtſeyn ein Selbſtafficiren wird, haben urſprünglich in

Rück-

Rückſicht auf das Denken Qualitätsunterſchiede ſtatt. Das urſprüngliche Denken ſelbſt iſt in dieſer Rückſicht nichts anders, denn ein Mannigfaltiges von Afficirtſeyn, und Selbſtafficiren durch Triplicität beſtimmt. Die Empfindung A iſt nicht die Empfindung C, und beyde ſind nicht die Empfindung B, wodurch ſie gleich geſetzt werden. Auch hier in Rückſicht auf Qualität iſt das Denken überhaupt ein Setzen, Entgegenſetzen, und Gleichſetzen durch ein drittes. Jedes Afficirtſeyn, und Selbſtafficiren iſt in der urſprünglichen Sphäre des Denkens, durch Triplicität beſtimmt, verſchieden.

Wem die Behauptung, daſs das Ich auch den Stoff zu allen ſeinen Vorſtellungen, die ſich auf die Objekte der Sinnenwelt beziehen, eben ſowohl, als die Form producire, anſtöſsig iſt, der bedenke doch, was unläugbar iſt, daſs alles Objektive, was wir bloſs auſser uns wahrzunehmen glauben, doch weiter nichts iſt, als das Reſultat, und der Widerſchein unſerer Gefühle, die ganz gewiſs nur in uns ſelbſt ſind. Das Ich fühlet, und macht zugleich ſein Gefühl objektiv; alſo producirt es auch den Stoff. Denn der Stoff, der in der Reflexion aufgefaſst wird, iſt nichts weiter, als die *Objektivität* unſerer Gefühle, die unſer eignes Produkt iſt. Eben darum wird auch alles, was die Form der Objektivität hat, als eine bloſse *Erſcheinung*, keineswegs aber als etwas *Reales an ſich* erklärt. Denn das eigentliche Reale können wir nie produciren. Was wir produ-

duciren.

duciren, ist immer nur ein bloſser *Widerschein* eines ursprünglich Realen, der Schatten von dem, was an sich ist, der noch dazu verkehrt dasteht. Man bedenke ferner, daſs es kein Afficirtseyn für das Ich giebt ohne ein Selbstafficiren, und kein Selbstafficiren ohne ein Afficirtseyn. In dieser unzertrennlichen Verbindung bestehet eben die Natur des absoluten Fühlens, das ein beschränktes *Handeln*, kein bloſses *Leiden* ist. Das Fühlen wird in der Reflexion ein *Empfinden*, insofern es hier auf ein Objekt bezogen wird. Das Objekt ist aber nichts weiter, als das ursprüngliche Gefühl selbst, das das Ich, als produktive Einbildungskraft, objektiv gemacht hat, und worauf dann reflektirt wird, als auf etwas an sich auſser uns Existirendes. Kein Objekt ist an und für sich, als etwas unabhängig von uns Existirendes, roth, gelb, süſs, sauer, rauh, weich, schwer, leicht u. s. w. Alle diese Bestimmungen sind nur Modifikationen unsers ursprünglichen Gefühles. Das aber, was in dem Objekte über das Gefühl hinaus gehet, z. B. Substanz, Ursache, und alle die Prädikate, die nichts Empfindbares enthalten, sind das Resultat des Selbstbestimmens unseres Afficirtseyns, oder das *ursprüngliche* Denken selbst, das wir ohne Zweifel selbst produciren, und das uns in der Reflexion in ein Mannigfaltiges von *Formen* zerfällt, nach denen sich das *reflektirende* Denken richtet, und die *Kant* *Kategorien* nennt. Das ursprüngliche Denken ist das *Selbstafficiren*, oder das selbstthätige Bestimmen des Afficirtseyns. Das Denken kann also (realiter) gar

gar nicht von Sinnlichkeit getrennt werden, insofern man unter Sinnlichkeit nicht bloſs das *Reflektirtwerden* einer Kraft durch eine andere, sondern *Perceptibilität* (*intelligentes* Reflektirtwerden, und eben darum auch zugleich ein *Selbſtreflektiren*) verſteht. Nur unter der Bedingung einer *freyen* Reflexion auf das *Reflektirtſeyn*, welches beydes in *unzertrennlicher* Verbindung den ſinnlichen Charakter des Ich ausmacht, kann man ſagen, daſs man etwas *in ſich finde*, welches durch den charakteriſtiſchen Ausdruck *Empfinden* bezeichnet wird. Das Reflektirtſeyn und Selbſtreflektiren iſt ſo mit einander verbunden, daſs keines dem andern vorgehet, keines auf das andere folgt. Daher läſst ſich das *Empfinden* auch nicht aus einer Einwirkung von auſſen, worauf erſt eine Reflexion folge, erklären. Das bloſse *Reflektirtwerden* eines Strebens giebt noch kein Bewuſstſeyn; und es iſt wahrer Unſinn, wenn man es in irgend einer Bedeutung *Bewuſstſeyn* nennen will. Auch das *Reagiren* einer zurückgetriebenen Kraft kann auf keine Art Bewuſstſeyn, oder Grund des Bewuſstſeyns genannt werden. Beydes in Verbindung nennt *Bardili* das *animaliſche* Bewuſstſeyn, das dem Menſchen, und Thiere gemein ſeyn ſoll. Das *Reflektirtwerden* heiſst bey ihm *äuſserer Impuls*; das *Reagiren* aber auf das, wodurch ein Menſchen- oder Thier-Ich (!) zurückgetrieben wird, nennt er den *innern Impuls* (das Leben.) Von dieſen beyden Beſtandtheilen, die das *animaliſche* Bewuſstſeyn ausmachen ſollen, läſst er

das *Denken* abhängen; dieſes iſt folglich ein bloſses Produkt der Naturnothwendigkeit. Und ſo wird das ganze Bewuſstſeyn in allen ſeinen Beſtimmungen an die Feſeln der Knechtſchaft geſchmiedet. Der äuſsere, und innere Impuls, oder das *Afficirtſeyn*, und *Reagiren* auf das Afficirende iſt bloſse *Erregbarkeit*, die das Weſen des Organismus ausmacht; beydes in Verbindung giebt den Begriff der *Senſibilität*, und *Irritabilität*, keineswegs aber das, was man *Perceptibilität*, und *Apperception* nennt. Animaliſches Bewuſstſeyn iſt daher der gröſste Widerſpruch der ſich denken läſst. Das *Reagiren* des ſtrebenden Ich wider eine entgegenſtrebende Kraft iſt nichts weniger, als der Lebensimpuls des Organismus; ſondern es iſt ein *intelligentes* Zurückwirken — ein *Anſchauen*, *Objektiviſiren* des Afficirtſeyns (ein urſprüngliches Beſtimmen deſſelben — ein Denken in der erſten Potenz, oder *transſcendentales* Denken,) worinn der Funke von Freyheit ſchon liegt, und ſich dann in immer ſteigender Gradation zur Sonne entflammt.

Aber man würde ſich weder eines Afficirtſeyns, noch eines Beſtimmens deſſelben bewuſst werden können, wenn das Ich nicht ſeinem überſinnlichen Charakter nach, über beydes, als ein *beſchränktes* Handeln hinüberſtrebte, und ſich ein ſchlechthin abſolutes, intelligentes Handeln, als das, was es realiter werden ſoll, anmuthete. Das iſt der abſolute Punkt, von dem das Bewuſstſeyn, inſofern es ein

Denken

Denken iſt, ausgehet, und zu welchem es zurückläuft. Dieſes *rein* abſolute Streben, als die Grundkraft des Ich, ſtrömet in alle beſtimmten Handlungsweiſen des Ich über, und macht erſt das Beſtimmen des Afficirtſeyns, und das Bewuſstſeyn von beyden möglich. Dieſen höchſt wichtigen Umſtand überſiehet *Reinhold*, und daher glaubt er, das Ich, wie es *Fichte* beſtimmt habe, ſey bloſse Subjektivität, gebunden an Objektivität, und Objektivität, gebunden an Subjektivität — ein Zauberkreis, wodurch nichts beſtimmt werden kann. Das Beſtimmen des Afficirtſeyns iſt freylich etwas bloſs Subjektives, das immer an Schranken gefeſelt iſt. Es iſt das Denken ſelbſt, ſowohl das *transſcendentale*, als das *reflektirende*. Hier iſt ein Zirkel unvermeidlich. Aber das Beſtimmen iſt nicht das abſolute Ich ſelbſt, ſondern ein Produkt deſſelben. Das abſolute Ich, wenn es ein reflektirtes Bewuſstſeyn hervorbringen ſoll, muſs freylich ausgehen auf ein Beſtimmen. Inſofern es bloſs darauf ausgehet, iſt es ſinnlich, Denn das Beſtimmen fodert Schranken, die beſtimmt werden ſollen, und die ins Unendliche fortlaufen. Durch das Beſtimmen, als ſolches, kommt man nie auf etwas abſolut Erſtes, und abſolut Letztes. Jede Sphäre von Schranken, durch Triplicität beſtimmt, hängt von einer höhern ab bis ins Unendliche fort. Durch das bloſse Beſtimmen verliert man nothwendig das ſchlechthin Ueberſinnliche. Denn es iſt abſolutes Geſetz des Beſtimmens, daſs alles, was beſtimmt wer-

den

den ſoll, einem andern entgegengeſetzt, und beydes durch ein drittes, als das Höhere, gleichgeſetzt werde, und daſs das Fortſchreiten des Beſtimmens nie ein Ende haben ſoll. Denn das Höhere, wodurch entgegengeſetzt gleichgeſetzt, und beſtimmt werden ſollen, zerfällt nothwendig wieder in ein Subjektives und Objektives; beydes muſs abermals durch ein Höheres, als Beſtimmungsgrund, beſtimmt werden, und ſo ins Unendliche fort. Ich habe in meinem Grundriſs der Wiſſenſchaftslehre dieſen wichtigen Punkt weitläuftig aus einander geſetzt in der Beantwortung der Frage, *ob die Philoſophie auf eine Definition gegründet werden könne.* Man muſs alſo behaupten, daſs das Ich ſeinem überſinnlichen Charakter nach, darauf ausgehe, dieſen Zauberkreis des Subjektiven, und Objektiven, der die Natur des Beſtimmens ausmacht, zu zerſtören, und das Ich, als denkendes Subjekt, in *ſchlechthin reines* Selbſtbewuſstſeyn zu verwandeln, das kein Beſtimmen mehr ſeyn würde, weil, wo keine Schranke iſt, auch das Beſtimmen, das ſich unmittelbar auf Schranken beziehet, nicht mehr ſtatt haben kann. Das Streben nach dieſem Zuſtande iſt das *abſolute*, über Subjektivität, und Objektivität erhabene, Ich. Das Geſetz der Vernunft iſt, daſs alle Subjektivität, und Objektivität aufgehoben werden ſoll. Das Geſetz der Vernunft muſs den Geſetzen des Denkens immer zur Seite gehen, und das Denken beleben, wenn ein Bewuſstſeyn des Denkens, und der Objekte deſſel-

ben

ben (Subjektivität, und Objektivität) ſtatt haben ſoll.

§. 132.

Aus dieſer Deduction der Funktionen des Denkens nach den Kategorien erhellet nun klar, worinn die Natur des beſtimmten Denkens (*Definirens*) beſtehe. Alles Denkbare, als ſolches, iſt *beſtimmt* und *beſtimmend* zugleich. Soll daher etwas beſtimmt gedacht (*definirt*) werden, ſo muſs das nächſte Glied angegeben werden, wodurch das zu Beſtimmende unmittelbar *beſtimmt* wird, und das, in Rückſicht auf welches es unmittelbar *beſtimmend* iſt. Es ſoll z. B. B definirt werden; es wird geſezt, daſs es ſey = A und C. Es liegt zwiſchen A und C unmittelbar in der Mitte, berührt beydes, und iſt daher beyden gleich. In Rückſicht auf A iſt B *beſtimmt*; in Rückſicht auf C *beſtimmend*. Beydes in Verbindung macht die Sphäre ſeines Seyns aus. Jede Sphäre des Seyns iſt durch Triplicität beſtimmt. Eben daraus flieſst auch die Natur des Eintheilens. Das Einzutheilende iſt immer ein Mittelglied von zwey Nebengliedern Z. B. es ſoll B in ſeine *nächſten* Beſtandtheile zerlegt werden. Dieſe ſind A und C.. Jede Klaſſe von Gegenſtänden des Denkens muſs ſich daher zuletzt auf eine Sphäre von drey Gliedern zurückführen laſſen, wovon das Mittelglied der Eintheilungsgrund iſt, und die

die zwey Nebenglieder als die unmittelbaren Bestandtheile anzusehen sind, in welche der Eintheilungsgrund zerfällt, die man daher *Theilungsglieder* (*membra divisionis*) nennt.

§. 133.

Nur noch eine Bemerkung in Rücksicht auf die Natur der Kategorien. Wie kommt es, daſs es nur *vier* Klassen der Kategorien giebt, und daſs jede Kategorie in Triplicität zerfällt? Die *Kantianer* konnten nie ein verständliches Wort auf diese Fragen vorbringen. Nach unserer Deduction des Denkens ist alles begreiflich. Das Denken als Denken ist nothwendig ein dreyfaches Handeln in einem Acte. Die Vernunft kann durchaus nicht denken, wenn sie nicht setzt, entgegensetzt, und gleichsetzt. Sie ist das Setzen schlechthin, das diese untergeordneten Arten des Setzens (das Denken) hervorbringt. Das ist die absolute Voraussetzung, die wir machen, und woraus die Natur der Kategorien vollkommen erklärbar wird. Die Vernunft ist ein Setzen schlechthin, und producirt ein untergeordnetes Setzen, das in Triplicität bestehet, und *Denken* (*transscendentales*. und *reflectirendes*) heiſst. Diese Natur der Vernunft ist, insofern sie sich selbst zum denkenden Subjekte macht, in der Kategorie der Relation ausgedrückt, die daher die Grundkategorie ist. Das Unabhängige der Vernunft ist

ist durch die Urbegriffe *Substanz*, und *Ursache* bezeichnet. Denn beydes wird als das angesehen, wovon ein anderes abhängt. Der sinnliche Charakter der Vernunft ist durch die Begriffe *Accidenz*, und *Produkt* dargestellt. Daher hat auch die Kategorie der Relation eine doppelte Reihe des Seyns, des unabhängigen, und abhängigen Seyns. Aber Substanz, und Ursache, Accidenz und Produkt sind sich einander entgegengesetzt. Daher bedürfen sie eines Mittelgliedes; und dieses ist der Begriff der Wechselwirkung. Substanz und Ursache, und dann Accidenz, und Produkt, endlich Substanz, und Accidenz, Ursache, und Produkt, oder auch Substanz und Produkt, Ursache, und Accidenz sollen mit einander in Wechselwirkung stehen, wodurch die *absolute* Entgegensetzung in Rücksicht auf die *nächsten* Berührungspunkte wegfällt, obgleich die Endpunkte absolut entgegengesetzt bleiben. Darum muss die Vernunft dieses ganze Verfahren des Bestimmens (das Denken), und was daraus für den Reflexionspunkt entstehet, als blosse Erscheinung erklären, und das Uebersinnliche als das absolute Gegentheil des Denkens, und Denkbaren setzen. Nur das Uebersinnliche ist der Vernunft das eigentliche Reale, das sie nie produciren kann. Was sie producirt, ist nur das Denken, und folglich auch das Denkbare, unter dem Charkter der Subjektivität, und Objektivität, welches beydes eine blosse Erscheinung ist.

Die Sphäre der Relation, als die Grundkategorie zertheilt ſich nothwendig in zwey andere Sphären, die einander entgegengeſetzt ſind, wie jeder denkbare Gegenſtand. Denn alles iſt durch Triplicität beſtimmt. Jede Grundeinheit zerfällt daher in zwey Einheiten, die jener coordinirt ſind. Dieſe Nebenſphären der Kategorie der Relation ſind die Kategorie der Qualität, und Quantität. Jene ſtellt das Subjektive, dieſe das Objektive vor. Jedes *denkbare* (abgeleitete) Reale iſt nämlich zu beſtimmen nach dem Verhältniſs der *Intenſion*, und *Extenſion*. Wir haben ſchon gezeigt, daſs das Ich ſeinem *ſinnlichen* Charakter nach ein *Fühlen* (ein afficirtſeyn, und Beſtimmen des Afficirtſeyns) iſt. Jedes denbare Reale iſt daher immer eine Syntheſis des Gefühles. Es wird eine Syntheſis des Gefühles geſetzt. Dies kann nur geſchehen, inſofern derſelben eine andere Syntheſis des Gefühles entgegengeſetzt wird. Die geſetzte Syntheſis, von der ausgegangen wird, heiſst Realität; die entgegengeſetzte *Negation*. Die *denkbare* Negation iſt daher nicht das abſolute Gegentheil der Realität, ſondern nur eine *andere* Realität, als die *poſitive*, von der ausgegangen wird. Daher iſt auch ein *verneinendes* Urtheil nicht das, was man *Widerſpruch* nennt; es iſt nur ein *anderes* Urtheil, als das poſitive, von dem ausgegangen wird, und enthält eben ſowohl *Realität*, wie jenes, aber nur eine *andere* Sphäre der Realität. Jede *denkbare* Realität, als ſolche, iſt daher *Limitation*, eben ſo, wie jede *denkbare*

bare

bare Negation. Die Realität A iſt Realität, aber nicht die Realität B, und umgekehrt. Beydes iſt Realität, aber nicht unbeſchränkte, abſolute Realität; denn A iſt beſchränkt durch B, und B durch A. Es giebt alſo auf dem Gebiete des Denkens keine abſolute Realität; die abſolute Realität wird nicht *gedacht*, ſondern *ſchlechthin geſetzt*. Der Satz des Widerſpruches reicht daher nicht auf das *Schlechthin-ſetzen*, oder das Gebiet des Ueberſinnlichen. Er hat nur auf dem Gebiete des *Beſtimmens* (Denkens) Gültigkeit. In Rückſicht auf die Kategorie der Qualität iſt ein Widerſpruch da, wenn eine Realität ohne Gegenſatz, und ohne Limitation, als das Vereinigungsglied zweyer entgegengeſetzter Realitäten, gedacht werden ſoll.

Wird nicht auf das *innere* Reale, das *Fühlen*, ſondern auf das *äuſsere*, durch die produktive Einbildungskraft nach auſsen getragene, und zum Behuf der Reflexion zum *Objekt* gemachte Gefühl reflektirt, ſo haben wir die Kategorie der Quantität. Jedes Gefühl iſt hier *Objekt*, *Ding*. Es wird ein Objekt geſetzt, und inſofern haben wir Einheit; aber es kann kein Objekt geſetzt werden, ohne daſs ihm ein anderes entgegengeſetzt wird, und inſofern iſt Vielheit da. Endlich müſſen zwey entgegengeſetzte Objekte durch ein Drittes gleichgeſetzt werden; und ſo haben wir eine verbundene Sphäre — Allheit. Es giebt keine Einheit ohne Vielheit, und keine Vielheit ohne

Ein-

Einheit; beydes aber ist durch Allheit, als das Vereinigungsglied, bestimmt. Auf dem Gebiete des Denkens giebt es keine *absolute* Einheit. Diese wird nicht gedacht, sondern *schlechthin gesetzt.* Jede *denkbare* Einheit ist eine *synthetische.* Das *Kategorische* im Urtheilen, und Schliessen kommt nicht vom *Denken*, sondern von dem *absoluten Setzen*, das über alles Denken erhaben ist. Durch das Denken wird Sphäre an Sphäre sowohl in Rücksicht auf das *innere*, als *äussere* Reale bis ins Unendliche fort geknüpft, und so entstehet uns *Extension*, als *erfüllter* Raum, und *Intension*, als *erfüllte* Zeit, die in Wechselbestimmung stehen. Ein absolut *leerer* Raum, und eine absolut *leere* Zeit ist ein Widerspruch. Raum und Zeit ist eine Erscheinung, producirt durch das absolute Ich, insofern es sich zur Einbildungskraft macht. Daher strebt es auch wieder über Raum und Zeit hinaus; und nur dadurch wird es sich des Raumes und der Zeit bewusst. Das innere Reale, (das Fühlen), und das äussere (das Objektive des Fühlens) ist sich einander entgegengesetzt. Es muss daher *für* den Reflexionspunkt auch gleich gesetzt seyn. Das, worinn sich beyde gleich sind, ist das *Seyn.* Das Vereinigungsglied für die Kategorien der Qualität, und Quantität ist auf dem Reflexionspunkte die Kategorie der *Modalität.* Und so ist auch auf dem Gebiete des ursprünglichen Denkens alles Harmonie.

Staats-
Bibliothek
Bamberg.

Einige Verbesserungen.

S. 30. Zeile 3. von unten statt *dynnamischen,* lies dynamischen. S. 78. Z. 9. *geknüpft,* adde *werden.* S. 61. Z. 14. um dessen *Bestimmung*, adde, *transscendentale* Bestimmung. S. 129. Z. 3. von uuten *kann* st. *kam.* S. 148. Z. 18. *blossen* st. *blosser.* S. 152. Z. 4. *indem* st. *in dem.* S. 162. Z. 2. v. u. *Dignität* st. *Dingniät.* S. 175. Z. 6. *vernichtet* adde *werden.*

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schad, Johann Baptist,

Neuer Grundriss der transscendentalen Logik und der Metaphysik nach den Principien der Wissenschaftslehre

Bd.: 1

1801

Bamberg, Staatsbibliothek -- RB.Ph.o.16-a
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11771960-1